Exeg. 447m

J. Chr. A. Harless

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Commentar

über

den Brief Pauli

an die

Ephesier

von

Gottlieb Christoph Adolph Harleſs,

a. o. Prof. d. Theol. an der Universität zu Erlangen.

Erlangen,

Verlag von Carl Heyder.

1834.

641. D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Die Erscheinung dieses Commentars wurde durch äussere Umstände mehr beschleunigt, als ich wünschen musste. Zwar weiss ich wohl, dass mit der wachsenden Erkenntniss des christlichen Theologen auch nur die Einsicht in die Unzulänglichkeit und Mangelhaftigkeit seiner Bestrebungen wächst, und ich erwartete nicht, dass ich in späterer Zeit mir mehr genügen würde, als jetzt. Allein ich weiss auch, welche Verantwortlichkeit den Ausleger der heiligen Schrift vor allen Anderen trifft, und ich hätte darum gern die Sicherheit gereifter Erkenntniss und wiederholter Forschung abgewartet. Und je mehr man gerade neuerlichst über Leichtfertigkeit der Exegese zu klagen Grund hat, um so mehr fürchtet man mit Recht auch die entfernteste Annäherung an den Fehler, den man an Anderen rügen muss. So viel gegen die Meinung, als hätte ich das Buch jetzt herausgegeben, weil es mich, wie es geworden ist, befriedigte, oder als erweise die Herausgabe selbst, mein Missfallen an seinen Unvollkommenheiten sey eine unwahre Redefigur.

Zwar scheint es, als hätte der gänzliche Mangel an neueren Arbeiten über diesen Brief zu der Zeit

als ich die Herausgabe des Commentars ankündigte, das Unternehmen eben so sehr gerechtfertigt, als es jezt durch die vier neu erschienenen Werke*) überflüssig gemacht sey. Allein, von der erweislich unbrauchbaren Arbeit Holzhausen's abgesehen, sind es gerade die Mängel der drei andern Arbeiten, welche einen Vierten zu einem neuen Versuch auffordern müssen, und es ist natürlich, dass ich somit bei aller Einsicht in die Mängel der eigenen Arbeit, sie von den Mängeln frei glaube, welche ich an jenen sehe. Rückert konnte mit Ausnahme des grösseren Theiles von Cap. I. im Commentar selbst berücksichtigt werden, Matthies und Meier nur gegen das Ende, Alle jedoch in den einleitenden Untersuchungen. Wären mir bei den beiden Letzteren wohlbegründete Differenzen in der Auslegung wichtiger Stellen entgegengetreten, welche mir nicht in dem eigenen Commentare an sich schon Berücksichtigung oder Widerlegung zu finden schienen, so würde ich diese noch nachträglich berührt haben. Allein dies war nicht der Fall, und bei der Dürftigkeit der Beweisführung,

*) Der Brief des Ap. Paul. a. d. Ephesier übersetzt und erläutert von J. A. Holzhausen (Privatd. in Göttingen) Hannover bei Hahn 1833. 195 S. 8vo.

Der Brief Pauli an d. Epheser erläutert u. vertheidigt von L. J. Rückert. Leipzig bei Köhler 1834. 366 S. 8vo.

Erklärung des Br. Pauli a. d. Epheser von C. St. Matthies. Greifswald bei Koch 1834. 187 S. 8vo.

Kommentar üb. d. Br. Pauli a. d. Epheser von Fr. C. Meier (Privatd. in Jena). Berlin bei Reimer 1834. 231 S. 8vo.

an welcher meine Vorgänger leiden, wird es passender seyn, eine Bekämpfung von ihrer Seite zu erwarten, als zu ihrer Widerlegung die Gründe zu wiederholen, welche im Commentare selbst schon entwickelt sind. Dieser Mangel an genauer Beweisführung lässt mir auch die theilweise Uebereinstimmung minder werth seyn, in der ich mich mit ihnen, namentlich mit Meier finde, dessen Buch Vorzüge vor den übrigen hat. In der Ansicht über Schrift und Schriftwort kann ich mich mit Keinem ganz befreunden, obwohl auch hier es Rückert ist, von dessen Meinungen ich am weitesten entfernt bin.

Was nun die allgemeinen Principien betrifft, die mich selbst leiteten, so halte ich eine ausführliche Darlegung oder gar Rechtfertigung derselben für überflüssig. Es ist nicht eine particuläre Theologie, welche ich erst einzuführen und vor der christlichen Kirche zu entschuldigen oder gegen sie zu verfechten brauchte. Die protestantische Kirche, deren Diener und Lehrer in voller und freier Ueberzeugung zu seyn ich mich freue, hat die Principien ihrer Schrifterklärung schon vor dreihundert Jahren bestimmt genug ausgesprochen und nie zurückgenommen, und jedem Theologen müssen sie bekannt seyn. Nach ihnen schliesst den Sinn des Schriftwortes nur die Schrift selbst auf, und den klaren und einfachen Wortsinn des vorliegenden Briefes in dieser Weise zu finden, darnach habe ich wenigstens gestrebt. Sollte ich hin und wieder etwa das Wort gemeistert haben, statt mich vom Worte belehren zu lassen, so wäre das eine individuelle, unabsichtliche Verkehrtheit und wider das Princip meiner Kirche, die mit

dem Apostel jede eigene Höhe will niedergerissen wissen und keine Autorität auf Erden kennt, die da höher wäre, als das Wort Gottes, keine Weisheit, welche die göttliche Weisheit meistern dürfte, und keine Auslegertugend, als die demüthige Treue gegen Gottes Offenbarung, die zu den Füssen des Meisters sitzend lernt, indem sie die Tiefe göttlicher Geheimnisse ahnen lehrt. Dass die Auslegungsweise meiner Kirche die Freiheit der Forschung*) störe, oder die Mittel gelehrter Kenntnisse verschmähe, welche zum äusserlichen Verständniss der Schrift verhelfen**), kann nur der zu behaupten wagen, welcher ihre Principien nicht kennt, oder statt der leuchtenden Muster der Reformatoren solche als Repräsentanten der protestantischen Kirche zu betrachten beliebt, welche dem Beispiele und den Grundsätzen Jener ungetreu geworden sind. Wer kennt dagegen nicht die Ermahnung Luther's: „wiewohl das Evangelium allein durch den heiligen Geist gekommen ist und täglich kommt, so ist es doch durch Mittel der Sprachen gekommen, hat dadurch zugenommen, muss auch dadurch erhalten werden; so lieb uns nun das Evangelium ist, so hart lasset uns über den Sprachen halten." Das Bestreben wenig-

*) Sensum Scripturae exigere et sine examine recipere ab ecclesia — posterius illud repudiamus. Jo. Gerh. conf. cath. T. II. p. 172.

**) Melanchth. element. rhet. lib. 2. caeterum nos meminerimus, unam quandam ac certam et simplicem sensum ubique quaerendam esse juxta praecepta grammaticae, dialecticae et rhetoricae.

stens, nach dem Maasse meiner Kräfte mich dieses Mittels zu bedienen, wird an der Art der hier gegebenen Auslegung bemerklich seyn. Dass übrigens die Grammatik nicht das wahre Verständniss der Schrift erschliesse und zum Theologen mehr gehöre, als ein Grammatiker seyn, versteht sich von selbst. „Die Grammatica, sagt Luther, lehret, was die Worte heissen — aber diese Worte wissen zu vertheidigen wider die Rottengeister und Widersacher, da gehöret mehr zu, will einen haben, der in der heiligen Schrift wohl erfahren und geübet ist; das muss man nehmen nicht aus der Grammatica, sondern aus der Theologia.“ Und das ist die Theologie, der es „gegeben ist zu wissen das Geheimniss des Reiches Gottes, welches darum Geheimniss heisst, dass es heimlich und geistlich ist und wohl der Vernunft heimlich und verborgen bleibt, wo es der heil. Geist nicht offenbart.“ Es ist die Theologie, die ihre Kraft darin hat, dass sie statt an der Schale satt zu werden und den Kern liegen zu lassen, am unendlichen Reichthum des Inhaltes die eigene Armuth erkennt, und in dieser Erkenntniss das Verlangen gewinnt, das ohne Unruhe strebt und bei aller Befriedigung nie aufhört zu verlangen. Sie ist es, die mit Luther bekennt: „wir werden wohl Schüler in der h. Schrift bleiben, denn man kann nicht ein einziges Wort darin genugsam ausgründen; wir haben und behalten nur die Erstlinge.“

Mehreres jedoch habe ich über die besondere Anlage des vorliegenden Commentars zu sagen. Ich muss nämlich bemerken, dass er gar nicht nach dem Ideale eines theologischen Commentars, wie es mir

vorschwebt, sondern nach den Zeitbedürfnissen gearbeitet ist, wie ich sie vorhanden glaube. Die Exegese hat erst begonnen, sich von ihrem Verfalle im 18ten und Anfang des 19ten Jahrhunderts zu erholen. Jede reformatorische Bewegung ist ein Kampf gegen herrschende Uebelstände, und ein Commentar, der aus ihr hervorgegangen seyn will, muss an dem Kampfe theilnehmen. Es genügt so nicht, nur das Wahre getroffen, sondern es mit Erfolg gegen die Irrthümer behauptet zu haben, welche für Wahrheit gelten. Hiemit aber kommt es von selbst, dass die Auslegung immer weniger von der majestätischen und heiligen Ruhe des Bildes abspiegelt, dessen Züge sie dem Beschauenden deuten will; der Strom ungehemmter Betrachtung zertheilt sich in eine Menge von Nebenrichtungen und der Kampf mit der Masse von Irrthümern verbirgt fast dem Auge das den Christen aller Jahrhunderte immer gleichmässig geschenkte Besitzthum einer ewigen, unveränderlichen Wahrheit. Diese Störungen sind um so unerfreulicher, je mehr der Irrthum nicht in grossartigen Massen, sondern als zersplitterte, sich wie absichtslos immer erneuernde Quälerei und Verfälschung im Kleinen auftritt. Allein in erzwungener Ruhe dieser Störungen sich entschlagen, wäre eben so bedenklich. Die Theologie, wie jede menschliche wissenschaftliche Erkenntniss jeder Zeit, besitzt die Wahrheit nur dann, wenn sie der jedesmaligen Gegensätze Herr geworden ist, und die theologische Auslegung, die es mit der Erklärung des Wortsinnes an sich, nicht mit dem Verhältnisse desselben zu dem Gemüthe der Einzelnen zu thun hat, kann am allerwenig-

sten dann die Befriedigung der Bedürfnisse des gläubigen Sinnes zum ausschliesslichen Ziel ihres Strebens machen, wenn ein lebendiges kirchliches Leben und die Sicherheit eines gemeinsamen Glaubens noch gar nicht vorausgesetzt werden kann. Ihre Aufgabe bleibt nur Sicherung der Erkenntniss, so weit das überhaupt menschliche Deduction in göttlichen Dingen vermag. Diese Sicherheit kann nun, da die Exegese Erklärung des Wortes, d. h. des Gedankens nach seiner individuellen Form und localen Verknüpfung ist, um so mehr nur auf äusserliche Weise erzielt werden, je willkührlicher es ist, Exegese und Dogmatik zusammenzumischen. Daher mag man vielleicht eine Erklärung, die sich in solchen Schranken hält und zugleich der Polemik Raum verstattet, trocken und zu wenig geistreich finden. Freilich ist die Beschäftigung mit Irrungen weniger erfreulich, als das ungestörte Eingehen in die Tiefen der Wahrheit. Allein was fruchtet es, das zu begehren, wenn der Kampf nothwendig ist? Und er ist es doppelt, da keine Thorheit so gross ist, die das menschliche Herz nicht dann zu bestechen vermöchte, wenn durch sie eine lästige Wahrheit verdrängt werden kann. Findet man aber überhaupt die Weise der Erklärung, welche sich mehr mit der Untersuchung der Form des Gedankens beschäftigt, trocken, so ist es erst die Frage, ob bei der Exegese das sogenannte Geistreiche nicht mehr als die Trockenheit zu fürchten sey. Es weiss ja erstens jeder christliche Theologe, dass er, der die Geheimnisse des heiligen Geistes enthüllen soll, nicht nebenbei darauf ausgehen kann, den Reichthum seines Geistes zu zeigen. Es zündet niemand eine

Leuchte an, um die Sonne sichtbar zu machen, und es genügt für einen Verkündiger der Herrlichkeit des Lichtes, dass man nur sehe, wie er nicht in den Klüften und Löchern unter der Erde predige, sondern wie auch auf ihn Strahlen des Lichtes gefallen seyen, das nicht aus ihm hervor, sondern vom Himmel herableuchtet. Sodann ist in einem Commentare, der erklären soll, was da geschrieben stehe, für eigene Gedanken und Empfindungen eigentlich gar kein Raum, sondern er hat nur von dem Inhalte des Wortes, das vor ihm liegt, zu reden. Ich kann auch endlich darum und in Folge des früher Bemerkten nicht glauben, dass die Exegese eine geistreiche Auffassung des Gedankens zu zeigen habe, indem sie, was Inhalt des Wortes sey, weiter entwickelt und in dieser oder jener ihr homogen scheinenden Gedankenform wiedergiebt. Es scheint mir, als sey von dieser Art von Umsatz wenig zu halten. Es ist, wie mit des Elias Mantel und des Elias Geiste; du kannst den Mantel nicht nachmachen, an welchem des Propheten Geist haftet, auch wenn du wolltest. Zudem soll der Exeget nicht Nachbilder, sondern das Original zeigen. Dies kann nun wohl kaum anders geschehen, als dass er zuerst neben den nothwendigen und natürlichen Hüllen der fremden Sprache und Wortverknüpfung auch die überflüssigen und gemachten wegnimmt, welche das Urbild verdecken, und das ist sein Hauptgeschäft. Sodann wird er nach wenigen Bemerkungen über den Zusammenhang der einzelnen Züge und Gestalten die Beschauenden der eigenen Betrachtung überlassen. Er kann das Auge nicht aufschliessen zum wahren Verständniss dieser gött-

lichen Schönheit, und redet er viel dazu, so wendet sich vielleicht Mancher weg, dem noch das Herz aufgegangen wäre, wenn man ihm Ruhe gegönnt hätte. Wie sollen denn auch eines einzelnen Menschen Worte die Tiefe und den Umfang des Meeres begränzen und bestimmen, in welchem, nach jenem Ausspruche, der Elephant schwimmt und das Lamm, das es fürchtet, mit seinen Füssen hindurchgeht? Wen des Wortes Gewalt nicht ergreift, wenn es ihm so nahe als möglich gebracht ist, für den ist es noch dazu schlimm, wenn ihm der Ausleger gefällt; denn es werden dann die Worte des Auslegers die Götzen, vor welchen er sich mehr beugt, als vor dem Worte des lebendigen Gottes. Auch für die Theologie als Wissenschaft hat diese Exegese ihr Bedenkliches. Es soll die Dogmatik auf der Exegese ruhen, weil die Dogmatik kein Princip, von dem sie ausgeht und keine Norm für ihre Darstellung kennt, als die Schriftwahrheit. Die Exegese kann aber keine Basis für die Dogmatik werden, wenn sie die Entwicklung der Dogmatik anticipirt, statt ihr die Beweisgründe für ihre Entwicklung bereit zu halten, und wenn sie Gedanken über das Wort hat, statt den Gedanken des Wortes finden zu lassen. So ist also eine gewisse Trockenheit nothwendig, wie sie nämlich in der Beschränkung liegt, welche der wissenschaftlich-theologischen Exegese allein ihre rechte Stellung und Bedeutung wahrt. Damit will ich freilich nicht die Trockenheit entschuldigen, welche etwa auf Rechnung des Auslegers käme. Die überflüssigen und gemachten Hüllen aber, mit deren Wegräumung der Ausleger es zu thun hat, sind die verschiedenen ent-

stellenden Auslegungen. Schon hieraus erhellt, dass ich die Meinung derer nicht theilen kann, welche diese in der Wirklichkeit begründete Anforderung, an das Ideal eines Commentars glauben aufgeben zu dürfen. Wohl dürften später, wenn die richtige Erkenntniss des Schriftinhaltes wieder allgemeinere Anerkenntniss gefunden hat, einige Beschränkungen in dem, was jetzt noch der Widerlegung werth scheint, eintreten. Aber es widerspricht der Aufgabe eines Commentars, der für die Theologie als Wissenschaft Bedeutung haben soll, die vorhandenen Auslegungen gar nicht zu berücksichtigen. Alle vorhandenen Meinungen oder überhaupt nur verschiedene Meinungen kennen zu lehren, kann zwar freilich nicht Endzweck eines Commentars seyn, und sie nacheinander, wie es gerade kommt, aufzählen, ist völlig bedeutungslos. Allein schon das ist von Bedeutung, dass die Prüfung der aufgestellten Ansicht an den gegentheiligen Behauptungen, wie sie zur Festigung des eigenen Urtheils dient, so auch den alleinigen Erweis dem Leser giebt, dass die gefundene Erklärung mehr als ein blosser Einfall sey. Wichtiger jedoch ist, dass nur auf diesem Wege der Nachweis des einen Sinnes, den jede Stelle hat, genügend geführt werden kann. Denn man zeigt dann an dem Texte selbst, an welchen Puncten die irrthümliche Auffassung beginnen könne und begonnen habe, und da diese nicht in unbeschränkter, sondern nur sehr beschränkter Zahl vorhanden sind, so scheidet sich nicht allein desto leichter Irrthum von Verfälschung, sondern man schneidet auch für die Folgezeit die Fäden ab, an welchen sich verkehrte Meinungen mit dem Schrift-

worte zu verspinnen suchen könnten. Die blossen Erklärungen und Gegenerklärungen aber fördern die Sicherheit des Verständnisses nicht im Geringsten und haben blos da einen Sinn, wo der Exeget etwa die begründete Autorität bereits erlangt hat, kraft deren man ihm ohne Beweis glaubt, dass er nur Wohlüberdachtes gebe.

Endlich liegt jedoch die Bedeutung einer Rücksichtnahme auf die geschichtlich vorhandenen Auslegungen in der Natur eines theologischen Commentars selbst. Sie hat für den Theologen nicht blos den Sinn eines gelehrten Apparates, wie etwa für den philologischen Ausleger eines Profanscribenten, während dessen eigentlicher Ruhm ist, selbstständig und unabhängig dazustehen. Die Unabhängigkeit ist zwar eben so sehr eine Zierde der protestantischen Exegese; aber sie ist es in einem andern Sinne und nie so, dass sie es als einen Vorzug betrachten könnte, in sogenannter Selbstständigkeit aus dem historischen Verbande mit den Früheren herausgetreten zu seyn. Ihre Freiheit besteht in der Freiheit von Menschenmeinung und der Geringachtung jeder blos menschlichen Autorität; ihre Abhängigkeit besteht darin, dass jeder einzelne Ausleger sich als Glied einer Gemeinschaft weiss, welche seit achtzehn Jahrhunderten im Besitze einer Wahrheit ist, die nicht versprochen hat, sich nach dem Verlaufe solcher Zeit einmal von Menschen finden zu lassen, sondern sich selbst und zu jeder Zeit in gleicher Weise als Kraft und Weisheit Gottes zu bezeugen. Ist dies wahr, so muss die richtige Erklärung in allen Hauptpunkten einstimmende Anklänge durch alle Zeiten der christlichen Kirche hindurch finden, und in solcher

Uebereinstimmung sich zu wissen, ist die nothwendige Zuthat zur ächt evangelischen Freiheit der Auslegung. Es ist ja das einzige äussere Zeugniss, dass man frei sey von subjectiven, vereinzelten Meinungen und willkührlichen Einfällen der sich selbst überlassenen Individualität, die Ueberzeugung, dass man die Erkenntniss der Männer zu theilen gewürdigt sey, welche über Menschenlob erhaben von dem Herrn der Kirche selbst zu Zeugen der Wahrheit auch für die kommenden Geschlechter auserwählt wurden.

Von solchen Ansichten geleitet habe ich nun auf die früheren Ausleger Rücksicht genommen, so weit es mir unter manchen Beschränkungen verstattet war. Nur da sind ihre Erklärungen ausführlich mitgetheilt, wo es die Deutlichkeit und Gründlichkeit der Durchführung oder das Bestreben, einzelne Richtungen an Repraesentanten zu charakterisiren, mir nothwendig zu machen schien. Aus der Literatur des 18ten Jahrh. sind Mehrere gar nicht aufgeführt worden, weil es genügen wird, auch nur an Wenigen diese traurige Periode der Exegese hier kennen gelernt zu haben. Wenn Irrungen aus dieser Zeit, wie Irrungen aus der Zeit der Reformatoren im Commentare gleichmässig als das, was sie sind, bezeichnet wurden, so darf daran Niemand Anstoss nehmen. Die Entschiedenheit der Durchführung verträgt nicht das Einmischen persönlicher Zurückhaltung ohne Gefahr, in's Schwanken zu gerathen. Aber es versteht sich von selbst, dass die Rüge des Irrthums der Ehrfurcht gar keinen Eintrag thut, die man der theologischen Gelehrsamkeit schuldet, wenn sie von ächt theologischem Sinn geheiligt ist.

Was die Texteskritik betrifft, so musste auf die Verschiedenheit der Lesarten bei der grossen Bewegung, welche in die Kritik gekommen ist, schon insofern Rücksicht genommen werden, als einer meiner Vorgänger den Lachmannschen Text fast ohne alle Ausnahmen als den zu recipirenden abdrucken liess, während er noch im J. 1831 sagte: „es seyen kaum ein paar Stellen, wo etwas durch die Kritik des Textes gewonnen werde, an allen übrigen seyen es unbedeutende Kleinigkeiten, was die Handschriften darböten"*). Gegen solche Extreme, die Lachmann selbst am entschiedensten missbilligen wird, könnte man nun allerdings die richtige Mitte nicht eher sicher hinstellen, als bis die erregten Zweifel an der Genauigkeit und Richtigkeit der früheren Collation und Beurtheilung der Handschriften durch eigene Vergleichung gelöst wären und so sich ein gewisses Urtheil gebildet hätte. Dies war mir aber unmöglich. So blieb nichts übrig, als mit Berücksichtigung dessen, was mir an den von Lachmann aufgestellten Principien richtig scheint, die Lesarten nach inneren Gründen zu prüfen. Dieses Verfahren wird wenigstens derjenige Ausleger vernünftigerweise nicht unterlassen können, der sich davon überzeugt hat, dass die ältesten noch vorhandenen Mss. den Text auch nicht in ursprünglicher Reinheit geben, oder dass Fälle vorkommen, wo nach gewissenhafter Abwägung der äussern Argumente pro und contra das Gewicht in beiden Wagschalen gleich gross ist. Aus dem Gesagten ergiebt sich aber auch, wie das, was über die Lesarten bemerkt

*) Rückert Comm. üb. d. Br. Paul. a. d. Röm. S. XIV.

ist, nicht im Geringsten eine kritische Feststellung des Textes, sondern nur ein einstweiliges Urtheil seyn soll, dessen man sich nicht entschlagen könnte, ohne an bedeutenden Erscheinungen der Zeit ganz gleichgültig vorüberzugehen.

In den einleitenden Untersuchungen endlich glaubte ich mich auf das beschränken zu müssen, was zur Begründung der eigenen Ansicht da nothwendig war, wo sie von der gewöhnlichen abweicht. Gerade unserem Briefe wurde in den besondern Einleitungen in's N. T. eine vorzügliche Aufmerksamkeit geschenkt. Was mnn dort lesen kann und von dort als bekannt voraussetzen muss, darf in den Commentaren nicht immer wiederholt werden, als trüge man neue Entdeckungen vor.

So möge denn nun das Buch mit Gottes Hülfe den Weg sowohl zu denen finden, welchen es förderlich seyn kann, als zu denen, welche dem Buche durch Rath und Besserung förderlich zu seyn berufen sind. Freilich darf ich kaum hoffen, dass das Haltbare wie das Unhaltbare daran in dieser von Meinungen und Parteiungen zerrissenen Zeit eine ruhige Würdigung finden werde. Doch mag das diejenigen schmerzen, welche ausgehen, Ehre von einander zu nehmen. Ich wünsche nichts sehnlicher, als dass, was von Heu und Stoppeln sich findet, vom Feuer verzehrt werde, damit, was Gutes auf gutem Grunde gebaut ist, rein bleibe und zum Dienste der Kirche Christi gereiche.

Einleitung.

§. 1.

Die Bestimmung des Briefes.

Den Handschriften, Versionen und Kirchenvätern zufolge könnte über die Bestimmung des Briefes kaum ein Zweifel obwalten, so gross ist die Mehrzahl derer, welche die Richtigkeit der Lesart ἐν Ἐφέσῳ 1, 1. bestätigen. Dass Cod. B. diese Worte am Rande, aber von erster Hand [1]), geschrieben stehen, dass sie Cod. 67., aber nur nach einer spätern Emendation, fehlen, wäre an sich nicht von der geringsten Bedeutung, obwohl es hier mehr auffiele, als die Auslassung von ἐν Ῥώμῃ Röm. 1, 7. u. 15. in Cod. G. (vgl. Cod. 47.), weil, wie wir sehen werden, sich innere Gründe zeigen, welche auf diese Auslassung aufmerksam machen, während diese im Röm. Br. gänzlich fehlen, wo v. 7. Cod. G. im Zusammenhang mit der falschen Lesart ἀγάπῃ (vgl. Cod. E.) statt ἀγαπητοῖς zu stehen scheinen könnte, wenn nicht v. 15., wo Ῥώμῃ ebenfalls fehlt, uns nöthigte, den Irrthum der Abschreiber aus andern Quellen ab-

1) s. Hug de antiq. cod. Vatic. p. 26. Einleit. Th. II. S. 407.

**

zuleiten. Auf keinen Fall kann dieser vereinzelte Abschreiberfehler zur Begründung der ganz unnatürlichen Hypothese dienen, dass Paulus in mehreren Briefen die Leser nur im Allgemeinen angeredet habe, der Wohnort erst von den Abschreibern hinzugefügt worden sey [2]).

Das geringe Gewicht der äussern Autoritäten gegenüber der Fülle von Zeugen für die Aechtheit der Lesart ἐν Ἐφέσῳ wäre es nun hier, welches uns zwänge, die Marginallesart des Cod. B. für die von den andern Mss. verbürgte, richtige Lesart zu erklären, und die Correctur in der zweiten Hdschrift des 11ten oder 12ten Jahrh. für eine Missdeutung des Verhältnisses dieser Marginallesart zu erklären.

Allein wenn auch die alte Kirche und ihre schriftlichen Documente in dieser Angabe der Bestimmung unseres Briefes übereinstimmen, so machte sich doch schon bald Einzelnen eine Differenz zwischen Inhalt und Bestimmung des Briefes fühlbar, welche sie durch die freilich ganz unhaltbare Annahme lösen wollten, der Ap. habe den Brief geschrieben: οὔπω μὲν αὐτοὺς ἑωρακώς, ἀκούσας δὲ περὶ αὐτῶν (syn. scr. sacr. in den opp. Athanas. ed. Colon. T. II. p. 144. ed. Bened. T. III. p. 194. vgl. Euthal. in Zaccagni collect. monum. p. 633., Oekumen., unter den Spätern auch Oeder syntagm. observatt. p. 650 sqq. bei Wolf, Semmler im Anhang zu Baumgart. Erkl. uns. Br.). Schon Theodoret zeigte, wie sehr alle bekannten histor. Umstände dagegen sprächen, ja die Unmöglichkeit dieser Annahme ist so entschieden, dass die Untersuchung getrost fortschreiten und für die Erledigung

2) So Reiche Erkl. des Röm. Br. Th. 1. S. 122 fg. vgl. Semmler Anm. 231. zu Tertull. adv. Marc. 5, 17.

dieses Punktes auf eine nachfolgende Bestimmung verweisen darf. (§. 2.)

An dieser alten Ansicht ist nur für uns jetzt merkwürdig, dass ihr das ἀκούσας 1, 15. (vgl. Theodoret zu d. St.) und die ganze im Allgemeinen sich haltende, lehrhafte Form des Briefes (γράφει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν, ὥσπερ κατηχητικήν syn. scr. sacr. l. l.) aufgefallen war. Beides könnte, für sich betrachtet, seine Erledigung finden; allein in Verbindung mit anderen Stellen rechtfertigt sich das Bedenken, welches seit Beza und besonders Usher[3]) fast alle Späteren aussprechen. Nicht dass 4, 21. hieher gehörte, s. die Erkl. daselbst. Aber 3, 2 fgg. u. der Schluss 6, 23. 24. lässt nur die Erklärung von 1, 15. als natürlich erscheinen, welche die Worte ἀκούσας u. s. w. in der nächsten und allgemeinsten Bedeutung nimmt, in der sie ebensowohl sich auf persönlich Bekannte als Unbekannte beziehen können; denn dass das Letztere nicht ausgeschlossen sey, macht 3, 2 sqq. (s. die Erkl.) fast gewiss, der Schluss 6, 23 fg. höchst wahrscheinlich, und da in der sonstigen ganz allgemeinen Haltung des Briefes nichts widerspricht, so bliebe nur die Bestimmung ἐν Ἐφέσῳ übrig, welche mit dieser Annahme sich nicht vertragen zu wollen scheint[4]). Denn aus der

3) Annal. ad ann. 64. p. 686. vgl. Garnier ad Basil. T. I. p. 255. Vallars. ad Hieron. comment. in ep. ad Ephes. p. 543 sq. u. s. w.

4) Ausser diesen Stellen darf man aber nichts weiter urgiren. Man hat gesagt, wäre es ein Brief an die Ephesier, so dürften die Grüsse an Einzelne nicht fehlen. Warum fehlen sie dann in den Briefen an die Thessalonicher? so wurde mit Recht dagegen gefragt. Eine Erwähnung des Timotheus in einem Briefe an d. Eph. konnten nur die

Apost. Geschichte (c. 18. 19. 20.) kennen wir das besonders nahe und innige Verhältniss dieser Gemeinde zu dem Apostel; findet sich nun in dem ganzen Briefe gar keine Hindeutung darauf [5]), so kann dieser Umstand unmöglich aus der Bestimmung des Briefes erklärt werden, es bleibt eine unerklärte Differenz zwischen

unumgänglich nothwendig finden, welche die Verhältnisse, in welchen Timoth. nach dem ersten Briefe Pauli an ihn zu den Ephes. steht, in oder vor die Zeit der Abfassung unseres Schreibens setzen. Allein Alles, was man aus diesem 1sten Br. an Tim. für unsern Brief hat folgern wollen, hat für mich keine Beweiskraft, da ich mich nicht davon überzeugen kann, dass dieser Brief in einer andern Zeit, als kurz vor der zweiten röm. Gefangenschaft geschrieben sey, in welche der zweite Br. an Timoth. fällt. Die Abfassungszeit dieser beiden Briefe durch einen langen Zwischenraum zu trennen, halte ich bei der auffallenden Uebereinstimmung beider in Gedankengang und Sprache für einen unnatürlichen Ausweg. Dann aber gehört auch Alles, was dort von Timoth. und den Ephes. gesagt wird, einer spätern Zeit an, als die war, in welcher der Ap. nach Ephesus schreibt. Nur das könnte gefragt werden, ob man den Umstand, dass Paulus im Col. Briefe 1, 1. den Timotheus neben sich nennt, während er hier desselben gar nicht gedenkt, für zufällig, also unerklärlich, oder für erklärlich zu halten habe. Hievon nachher.

5) Einzelne fanden freilich specielle Beziehungen auf die ephesische Gemeinde im Briefe, namentlich auf ihre Hinneigung zu daemoniacis praestigiis et magiae artibus (Act. 19, 19.) wie Hieronymus 6, 12., And. 2, 2. Siehe jedoch die Erklärung beider Stellen und Koppe S. 159 fg. Anm. wo er die seltsamen Meinungen eines Whitby, Lardner, Cramer schon richtig beleuchtet.

Bestimmung und Inhalt, wenn nicht anderswoher Aufschlüsse kommen. Die glaubte man bei zwei Kirchenvätern, Tertullian und Basilius, gefunden zu haben, auf deren Stellen man eine dreifache Ansicht gründen wollte. Man behauptete entweder 1) der Brief sey einer ganz andern Gemeinde nämlich der in Laodicea bestimmt gewesen; oder 2) er sey ein encyclischer Brief, der entweder vorzugsweise der laodiceischen, oder gar keiner einzelnen Gemeinde gegolten habe, oder 3) er habe seine Bestimmung nach Ephesus gehabt, aber nicht ausschliesslich für die dortige Gemeinde, sondern um von ihr aus andern Gemeinden mitgetheilt zu werden.

Tertull. sagt adv. Marc. 5, 11. praetereo hic et de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam [6]) habemus, haeretici vero ad Laodicenos. 5, 17. Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator. Aus diesen Stellen Tertullian's hat man (vgl. bes. Koppe, Hug) schliessen wollen, dass Tertullian ebenfalls ἐν Ἐφέσῳ nicht im Texte gelesen habe. Er berufe sich nur auf die Tradition, nicht auf Handschriften (Koppe); hätte Marcion etwas im Texte geändert, so würde ihm das Tertullian gewiss vorgeworfen haben (Hug); auch hätte Tertullian, wenn es sich um eine Textesverfälschung und nicht blos um eine verschiedene Ansicht über die Aufschrift (titulus) gehandelt hätte, schwerlich hinzusetzen können: nihil autem de titulis interest, cum ad omnes Aposto-

6) Praescriptam nicht perscriptam ist die von den Mss. mehr verbürgte, in den edd. Pamel. u. Rigalt. aufgenommene Lesart. Vgl. Meier zu uns. Br. S. 212. Anm.

lus scripserit, dum ad quosdam etc. (Meier) oder er hätte (wie Rück. meint) das überhaupt nicht gesagt, wenn er Marcion hätte widerlegen können. Allein es lässt sich die Richtigkeit dieser Argumentation sehr bezweifeln. Wenn Tertullian auch in der zweiten Stelle eine ausführliche Widerlegung des Marcion beabsichtigt hätte, so hätte er nach der Natur der Sache und seinen bestimmt ausgesprochenen Principien sich schwerlich auf etwas Anderes, als auf die Autorität der Tradition berufen können. Es ist überflüssig hier davon zu reden, wie ungeschickt es war, wenn die spätere Zeit vom christl. Alterthum verlangte, es habe die Kritik nach ihrer Weise handhaben sollen, während es bis auf einen gewissen Zeitpunkt die allervernünftigsten Gründe hatte, die Tradition apostolischer Gemeinden den kritischen Meinungen Einzelner und ihrem schwankenden Urtheile vorzuziehen. Es genügt hier, nur daran zu erinnern, dass wir ein Verfahren, das Tertullian's ausgesprochenen Principien zuwiderliefe, von ihm zu erwarten historisch nicht berechtigt sind, und dass es darum ein Fehlschluss ist, zu sagen: Tertullian thut in diesem Falle nicht, was wir jetzt gethan haben würden und was nach unserer Ansicht allein zum Ziele führt, also haben ihm die Mittel d. h. die Handschriften gefehlt, aus welchen er den Marcion seines Irrthums hätte überführen können. Im Gegentheil: er hatte nur nicht unsere Ansichten über die Art, wie man hier allein richtig widerlegen könne. Tertullian spricht de praescr. haeret. c. 17 — 21. von der Art, wie man sich gegen Schriftverfälscher zu halten habe; der Erweis des communicare cum ecclesiis apostolicis, heisst es dort (c. 21), ist das Einzige was hier geschehen muss [7].

7) Vgl. c. 19. ordo rerum desiderabat, illud prius proponi,

In der Schrift gegen Marcion sagt er (lib. 4. cap. 5.) ausdrücklich: in summa, si constat id verius quod prius [8]), id prius quod et ab initio, ab initio quod ab Apostolis: pariter utique constabit, id esse ab Apostolis traditum, quod apud ecclesias Apostolorum fuerit sacrosanctum. Videamus, quod lac a Paulo Corinthii hanserint cet., quid legant Philippenses, Thessalonicenses, Ephesii cet. [9]) Indem er nun hier Marcions Verfälschung, denn als solche betrachtet er sie [10]), als Unwahrheit bezeichnen will, ist es seinem Standpunkte durchaus nur natürlich, sich kurz auf die ecclesiae veritas zu berufen.

Man hat ferner das Wort titulus urgirt. Dass es bei Tertull. Ueberschrift und nichts anderes bedeute, hätte man kaum zu beweisen gebraucht (vgl. adv. Marc. 4, 3. ad fin. 4. init. De

quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa? cujus sint scripturae? a quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani? Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei Christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum Christianarum.

8) Vgl. de praescr. haeret. c. 29. adv. Prax. c. 2. Hermog. c. 1. init. Apolog. c. 47.

9) Vgl. de praesc. haeret. c. 36. age jam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesidentur, apud quas authenticae literae eorum recitantur, sonantes vocem, repraesentantes faciem cet. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum.

10) Vgl. was interpolare betrifft adv. Marc. 5, 21. affectavit opinor etiam numerum epistolarum interpolare.

pudic. c. 20.); allein hieraus folgt noch nicht sofort, dass im Texte von Marcion gar nichts geändert worden sey, weil nichts dagestanden habe, was gegen die Richtigkeit der veränderten Ueberschrift gesprochen hätte. Das müsste erst durch anderweitige Gründe bewiesen werden; aus unserer Stelle folgt im Vergleiche mit der c. 11. nur, dass Tertullian sagt: Marcion hat den Brief an die Ephesier unter einer andern Aufschrift, er hat die Aufschrift verfälscht, obwohl das Zeugniss der Kirche gegen ihn ist, indem er sich den Schein eines höchst genauen Forschers gab. Wie Marcion hiebei zu Werke gegangen sey, sagt Tertull. nicht, stand ἐν Ἐφέσῳ im Texte v. 1., so versteht es sich von selbst, dass Marcion dem Briefe nur dann eine andere Aufschrift geben konnte, wenn er die Texteswort selbst änderte und das war höchst wahrscheinlich die Meinung Tertullian's, der die falsariae manus des Marcion und seine Schriftverstümmelung oft genug rügt[11]). Aber gerade das, sagt man, hätte Tertullian hier auch rügen müssen und gerügt, wenn er damit hätte Marcion schlagen können. Nun sagt er blos: nihil autem de titulis interest und zeigt hiemit, dass er ihn eigentlich weder widerlegen, noch einer Textesverfälschung bezüchtigen kann. Es werden aber diejenigen sehr irren, welche die Worte: „es sey nichts an den Aufschriften gelegen" so fassen, als wolle Tertullian abweichende Meinungen in solchen Punkten als adiaphora bezeichnen. Ein Auflehnen gegen die veritas ecclesiae konnte einem Tertullian nun und nimmermehr in solchem Lichte erscheinen, und diese veritas ist es ja, welche Tertullian dem Marcion entgegenhält, wie denn auch eine nähere Beach-

11) S. adv. Marc. 5, 21. de praescr. haeret. c. 38.

tung des Contextes selbst uns zeigt, dass Tertull. mit diesen Worten etwas ganz Anderes habe sagen wollen. Schon der Zusatz: der Ap. habe für Alle geschrieben, was er an Einzelne schrieb, lehrt, wie Tertull., weit entfernt eine Widerlegung des Marcion zu versuchen, die ihm überflüssig scheint, die ganze kritische Untersuchung als eine gar nicht hieher gehörige abweise. Es wäre ja doch eine gar zu grosse Absurdität, welche man den Tertullian als Widerlegung der marcionitischen Verfälschung sagen liesse: nihil de titulis interest u. s. w. Wozu beruft sich denn Tertullian vorher auf die veritas ecclesiae? Und auf die kritische Frage über die Bestimmung eines Briefes, die doch zum Mindesten dem Tertullian als Lebensfrage über die von ihm behauptete Richtigkeit der kirchlichen Ueberlieferung die höchste Bedeutsamkeit haben musste, soll ein Tertullian antworten: es kommt nichts darauf an, der Ap. hat für Alle geschrieben, was er für Einzelne schrieb?!

Der Zusammenhang ist vielmehr der: Tertull. widerlegt in diesem 5ten Buche Irrthümer Marcion's aus den paulin. Briefen, indem er von einem zu dem andern Briefe übergeht und einzelne Stellen heraushebt. So kommt er auch zu dem Briefe an die Ephesier, welchem Marcion eine andere Bestimmung gegeben hatte. Dies muss Tertullian erwähnen, zugleich aber bemerkt er, dass dies hier gar nichts zur Sache thue, wo es sich um die Beweiskraft der einzelnen Stellen handele. Denn so heisst die Stelle bei Tertull. vollständig: nihil autem de titulis interest, cum ad omnes Apostolus scripserit, dum ad quosdam, certe tamen eum deum praedicans in Christo, cui competunt, quae praedicantur. Hierauf folgt die Stelle Eph. 1, 9 fg., an welche sich dann die Widerlegung Marcion's reiht. Demnach werden die Worte Tertullian's keinen andern Sinn haben als: wem

der Brief gelte, ist hier einerlei, sein Inhalt hat Beweiskraft für Alle, und was er beweise, sagen die folgenden Stellen. Ist aber dies der Sinn, so ist es verfehlt zu behaupten, Tertullian habe den Marcion da widerlegen wollen, aber nicht recht widerlegen können, wo Tertull. selbst eine Widerlegung ganz unnöthig findet; er habe dem Marcion Textesverfälschung da nachweisen müssen, wo er ihm nichts als dogmatische Irrthümer nachweisen will, und eben desswegen des Marcion's abweichende kritische Ansicht nur kurz erwähnt und als Verstoss gegen die kirchliche Wahrheit abfertigt. Ich kann es demnach nur als eine Uebereilung der Kritik betrachten, wenn sie aus dieser Stelle schliessen wollte, weder Tertullian noch Marcion hätten ursprünglich ἐν Ἐφέσῳ im Texte gelesen. Der diligentissimus explorator konnte ebensogut seine innern Gründe, etwa Col. 4, 16., wie die neuern Kritiker, gehabt und darnach geändert haben; in der Stelle Tertullian's liegt wenigstens nichts, was das Gegentheil erwiese. (Vgl. Flatt zu u. Br. S. 578 fg.) Nur so viel ist gewiss, Marcion kann keine dogmatischen Gründe zur Aenderung gehabt haben und die Differenz ist darum beachtenswerth; beachtenswerther noch in Verbindung mit der zweiten, bekannten Stelle aus Basilius. Der sagt im zweiten Buche gegen Eunomius[12]: Eunom. habe um so weniger ein Recht, dem Sohne Gottes das Prädicat ὤν zu verweigern, als der Ap., der blos die Götzen und Götzendiener μὴ ὄντες heisse, im Briefe an die Ephesier sie um ihrer Vereinigung mit dem ὤν willen zur Auszeichnung ὄντες nenne, indem er sage: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ

12) T. I. p. 254. ed. Garnier. T. 1. p. 733. ed. Paris. 1638. vgl. Hug Einl. II. S. 404. Anm.

Ἰησοῦ. Hiefür beruft er sich dann auf frühere Erklärungen und auf die alten Handschriften, in welchen er es selbst gefunden habe [13]). Der Art nach zu schliessen, wie Basil. die Worte des Apostels citirt, hat er in den Mss. ἐν Ἐφέσῳ nicht gelesen. Dennoch berief man sich auf des Basil. eigene Anerkenntniss der allgemein angenommenen Bestimmung des Briefes und auf Hieronym., welcher die gleiche Deutung der Worte τοῖς οὖσι kennt, ohne an die Unächtheit der Worte ἐν Ἐφέσῳ zu denken [14]), und behauptete, Basil. habe sich nur für den Artikel τοῖς (der auch wirklich Cod. 47. fehlt) auf die alten Mss. berufen und ἐν Ἐφέσῳ nur desswegen bei der Anführung der Texteswort ausgelassen, weil er schon vorher die Bestimmung des Briefes benannt habe [15]). Dagegen hätte man nun meines Erachtens nicht behaupten sollen, auch Hieronym. habe die Worte nicht im Texte gelesen, und noch viel weniger habe ein Grieche ὄντες so wie Basil. erklären

13) Ἀλλὰ καὶ τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων ὡς γνησίως ἡνωμένοις τῷ ὄντι δι' ἐπιγνώσεως ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν, εἰπών· τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων εὑρήκαμεν.

14) Er sagt im Comment. zu 1, 1. quidam curiosius, quam necesse est, putant ex eo quod Moysi dictum sit: haec dices filiis Israel: qui est misit me, etiam eos qui Ephesi sunt sancti et fideles, essentiae vocabulo nuncupatos, ut quomodo a sancto sancti, a justo justi, a sapiente sapientes, ita ab eo qui est, hi qui sunt appellentur cet. Alii vero simpliciter non ad eos qui sint, sed qui Ephesi sancti et fideles sint, scriptum arbitrantur.

15) Vgl. L'Enfant in Cleric. bibl. chois. T. XVI. u. T. XXI. und Wolf cur. zu Eph. 1, 1.

können, wenn er zugleich die Worte ἐν Ἐφ. im Texte las. Denn aus den Worten des Hieronym. lässt sich diese Ansicht ohne eine bestimmte vorhergefasste Meinung auch nicht im Geringsten begründen (vgl. Schott isag. p. 257. gegen Vallarsi zu Hieron., Hug u. A.), er spricht blos von einer verschiedenen Erklärung des qui sunt, nach welcher die Einen es von Ephesi trennen, die Anderen es mit ihm verbinden. Und was die grammatische Unmöglichkeit der ersten Erklärung betrifft, so würde man einem Griechen aus der origenistischen Schule eine solche Erklärung so gut zutrauen dürfen, als Origenes σάρξ Gal. 5, 19. (vgl. Hieron. zu 5, 24.) durch scripturae sensus carnales, oder δέσμιος Eph. 3, 1. durch coerceri corporis nexibus (s. Hieron. zu dies. Stelle) erklären konnte, d. h. man darf nicht sagen, Gesetze der grammatischen Wortfügung oder des Contextes hätten eine allegorisirende Auslegung, die überall Prägnanzen sucht, nicht aufkommen lassen können, denn es liegt in der Natur einer solchen Auslegung, sich durch die Gesetze der Grammatik und des Contextes nicht binden zu lassen. Allein man hat mit Recht gesagt, warum sollte denn Basil. gerade diese Stelle mit Berufung auf alte Mss. citirt haben, da andere Stellen (Röm. 1, 7. Phil. 1, 1.), in welchen die Lesart ganz unzweifelhaft ist, einer solchen Auslegung viel näher liegen mussten? Die natürlichste Antwort bleibt doch immer die, auf welche die Worte des Basilius selbst zunächst führen: weil Basil. Handschriften sah, in welchen ἐν Ἐφ. nicht stand. Auch kann man nicht entgegnen: es sey undenkbar, dass Basil. der haeretischen Verfälschung des Marcion beigepflichtet habe; denn er bleibt ja bei der veritas ecclesiae, und hält den Brief nach wie vor für einen Brief an die ephesinische nicht an die laodiceische Gemeinde, und unterscheidet

sich so wesentlich von Marcion. Dass er um des Artikels τοῖς willen sich auf die alten Mss. sollte bezogen haben, ist ganz unglaublich, er hätte dann, wenn er gerade dem Artikel so viel Gewicht beigelegt hätte, ihn auch vor der Anführung der Textesworte nicht auslassen können, sondern sagen müssen: τοὺς ὄντας αὐτοὺς ἐκάλεσε. Ziegler[16]) meinte zwar andrerseits auch noch, Basil. berufe sich für die Lesart τοῖς οὖσι im Gegensatz zur Lesart πᾶσι (A. 10. 80.) auf die Mss., worauf Ziegler dann seine Hypothese gründet, es habe ursprünglich weder τοῖς οὖσιν noch ἐν Ἐφ. im Texte gestanden, und πᾶσι *allein* sey die richtige Lesart. Allein die Richtigkeit der Lesart πᾶσι müsste aus krit. Gründen durchaus bezweifelt werden, und auch hier bleibt wieder die Frage unerledigt: warum beruft sich denn Basil. auf das erst durch Mss. herzustellende τοῖς οὖσιν hier, während er der andern Stellen, in welchen es unbestritten steht, gar nicht gedenkt?

So stellt sich denn als Resultat heraus, dass Basilius am Ende des 4ten Jahrh. eine Erklärung des ὄντες in unserm Briefe kannte, die er durch die Lesart der alten Mss., in welchen ἐν Ἐφ. fehlte, begünstigt fand. Es war demnach damals eine gedoppelte Lesart verhanden und Basilius urgirt die seiner alten Mss., weil sie ihm eine dogmatische Beweisstelle gegen den Eunomius giebt. Im Uebrigen zweifelt er trotzdem nicht an der Bestimmung des Briefes nach Ephesus. Nicht mit Unrecht hat man gleichwohl den Umstand urgirt, dass gerade der Kappadocier Basilius, der Bischof in der Nachbarprovinz von Pon-

16) S. Henke Magazin Bd. IV. St. 2. S. 261 fgg. Vgl. Koppe prolegg. p. 158. not. ed. III. welcher meint, ursprünglich hätten die Worte τοῖς οὖσι ἐν Ἐφ. ganz gefehlt.

tus, in welcher Marcion lebte und die kanonischen Schriften kennen lernte, von alten Handschriften spricht, in welchen ἐν Ἐφέσῳ fehlte. Es scheinen, so sagt man, dies die Mss. oder ihre Abschriften zu seyn, welche dem Marcion Veranlassung zu seiner Behauptung über die Bestimmung des Briefes gaben. Freilich könnte man auch umgekehrt auf den Gedanken gerathen: die Mss., welche Basilius meint, möchten etwa von Abschreibern herrühren, welche durch die in ihrer Provinz verbreiteten marcionitischen Ansichten über die Bestimmung des Briefes wenigstens bedenklich geworden waren, und ohne ἐν Λαοδικ. zu setzen, ἐν Ἐφ. ausliessen; denn auf Abschriften des marcionit. Apostolikon selbst, des von der Kirche gebrandmarkten, kann sich die Aeusserung des Basil. unmöglich beziehen, da er, von seiner kirchlichen Gesinnung abgesehen, sich zugleich auf Ansichten Früherer beruft, welche, wie es scheint, von der gleichen Lesart ausgingen, aber sie ganz anders deuteten und zurecht legten als Marcion, und schon desswegen, weil sich Basil. auf sie beruft, unmöglich Marcioniten gewesen seyn können. Allein die Annahme, dass Abschreiber jener Zeit durch die kritischen Bedenklichkeiten, welche zunächst von einem Haeretiker angeregt wurden, sich hätten sollen leiten lassen, scheint dem Zustande des christl. Alterthums zu widersprechen. Kritische Bedenklichkeiten können nicht als Motive in einer Zeit vorausgesetzt werden, welche nur zwei Gegensätze, haeretische Neuerung und die veritas ecclesiae, die alte, wahre Ueberlieferung kennt. Ein Abschreiber, der mit einer kritischen Bedenklichkeit die Mitte zwischen der haeretischen Ansicht und der kirchlichen Ueberlieferung ohne alle traditionellen Gründe hielte, wäre, meines Erachtens, ein Bild, dessen geschichtliche Wirklichkeit man nur

vermittelst eines starken Anachronismus in das 2te Jahrhundert verlegen könnte (denn wenigstens dort wird man doch wohl die für Basil. alten Mss. entstehen lassen müssen). An einem solchen Anachronismus scheint mir auch die Ansicht zu leiden, welche glaubt, dass innere Gründe, wie das von uns bemerkte Missverhältniss zwischen Inhalt und Bestimmung des Briefes, die Auslassung der Worte ἐν Ἐφ. veranlasst habe.[17]) So ist es auch völlig unnatürlich anzunehmen, die dogmatische Deutung von ὄντες habe die Gelegenheit zur Auslassung von ἐν Ἐφ. gegeben[18]). Die Art, wie Hieronym. sich in diese Auslegung findet, ohne einer Bedenklichkeit gegen die Lesart ἐν Ἐφ. zu gedenken, bietet an sich schon eine Widerlegung dar, und wenn Basil. von alten Mss. redet, welche ἐν Ἐφ. nicht lesen, die metaphysische Erklärung von ὄντες aber mit historischer Wahrscheinlichkeit nicht höher hinauf als höchstens bis auf Origenes (s. nachher) zurückverlegt werden kann, so ist es gewiss natürlicher anzunehmen, das fehlende ἐν Ἐφ. habe die auffallende Deutung von ὄντες gerade an unserer Stelle veranlasst (warum fände man sie nicht auch an den andern, oben berührten Stellen?), als umgekehrt zu sagen: die seltsame Erklärung von ὄντες veranlasste die Auslassung von ἐν Ἐφέσῳ. Wenn also Basilius sich nicht auf marcionitische Meinungen und Lesarten stützte, was ganz undenkbar ist, so erscheint die Annahme als die natürlichste: neben dem marcionit. Kanon gab es alte Handschriften in Kleinasien, welche ἐν Ἐφέσῳ

17) De Wette Einl. S. 261. Aufl. II. s. dageg. Guerike Beitr. u. s. w. S. 106.

18) Rinck d. Sendsch. der Cor. an d. Ap. Paul. u. s. w. S. 34. De Wette Einl. a. a. O.

nicht lasen, und da Marcion nicht dogmatische Gründe haben konnte, der kirchlichen Ansicht über die Bestimmung unseres Briefes zu widersprechen, so ist es höchst wahrscheinlich, dass diese Handschriften ihm mit die Veranlassung zu seiner Meinung gaben. Die Mss. allein konnten jedoch unmöglich Marcion's Meinung begründen, denn Basilius und die vor ihm hätten nach unserer Annahme ja auch diese Mss. wohl gekannt' dennoch aber an der Bestimmung des Briefes nach Ephesus nicht gezweifelt. Die denkbar möglichen Gründe, welche Marcion gehabt haben kann, finden sich nun bei denen, welche seine Ansicht und die Lesart der Mss. bei Basil. der kirchlichen Ueberlieferung vorziehen, und durch die Annahme, der Brief sey für die Gemeinde in Laodicea bestimmt gewesen, die von uns früher angegebenen Schwierigkeiten lösen zu können hoffen. Da diese Meinung erst neuerlichst wieder einen Vertheidiger fand[19]), so ist eine Prüfung derselben nothwendig.

Sie geht von der Wahrnehmung der oben näher bestimmten Differenz zwischen Inhalt und Bestimmung des Briefes aus, und stützt sich dann 1) auf eine historische Autorität, welche sie dem Marcion beilegt, 2) auf die Stelle im Col. Br. 4, 16., wo der Ap. sagt: ποιήσατε, ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαοδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε. Es passe dann Alles vollkommen, die Gemeinde in Laodicea habe der Ap. nicht persönlich gekannt; dass der Ap. den Col.

19) Holzhaus. nach dem Vorgange von Grot., Hammond, Mill, J. Peirce, Wall, Vitringa d. J., Venema, Crell, Burg, Wetstein, Paley vgl. Quandt diss. utrum ep. ad Eph. a Paulo Ephesiis an Laodicenis inscripta sit? Regiom. 1712. 4.

auftrage, den Brief an die Laodic. zu lesen, das setze eine gegenseitige Verwandtschaft der Briefe voraus, wie sie ja auch wirklich zwischen dem sogenannten Brief an die Ephes. und dem an die Col. bestehe; ja was der Ap. Col. 2, 2. als Gegenstand seiner Sorge um die Laodicener ausgesprochen habe, das könne nur im Bewusstseyn des Epheserbriefes, nachdem er eben erst denselben aufgesetzt hatte", geschrieben seyn, wie eine Vergleichung seiner Worte mit dem Epheserbrief anschaulich mache [20]).

Was nun 1) die historische Autorität des Marcion betrifft, so hat man diese, ausser der vermeintlichen Uebereinstimmung seiner Angabe mit der des Ap. Col. 4, 16., besonders darin begründet gesehen, dass er, aus der Provinz Pontus gebürtig, in seiner Angabe sich auf die Ueberlieferung der pontischen Christen gestützt habe; man dachte sich auf der einen Seite eine kleinasiatische, auf der andern eine spätere kirchliche Tradition über die Bestimmung des Briefes und glaubte der kleinasiatischen den Vorzug geben zu müssen, weil ja der Brief des Ap. selbst nach Kleinasien bestimmt war. Ja Grot. meinte sogar, Marcion habe vielleicht seine Ansicht ex fide ecclesiae Laodicensium festgehalten.

Allein diese Tradition der pontischen Christen ist eine Hy-

20) Dies erweist Holzh., indem er zu den einzelnen Worten im Col. Br. die Stellen aus dem Eph. Br. setzt, an welche jene erinnern sollen: ἵνα παρακληθ. αἱ καρδίαι αὐτῶν (Eph. 4, 1.), συμβιβ. ἐν ἀγάπῃ (Eph. 4, 16.), καὶ εἰς π. πλοῦτον τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως (Eph. 3, 19.), εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τ. θεοῦ Χρ. (Eph. 3, 9.), ἐν ᾧ εἰσι πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας κ. τῆς γνώσ. ἀπόκρυφοι (Eph. 1, 23.).

pothese, die gar keine Beweisgründe für sich anführen kann, und Marcions Ansicht scheint von Seiten der Historie aus betrachtet weder auf höheres Alter, noch auf ein Uebergewicht äusserer Autorität Anspruch machen zu können. Allerdings geht der Vollständigkeit des Erweises, dass die kirchliche Tradition über die Zeit des Marcion hinausreiche, durch die Ungewissheit über die Textesrecensionen des Ignatius etwas ab, indem der Streit, ob die längere oder kürzere der Recensionen den ächten Text gebe, oder welche von beiden reiner und weniger entstellt, noch nicht zur Entscheidung gekommen ist [21]). Jedenfalls glaube ich jedoch die Meinung Heumanns und Oudin's, als seyen diese Briefe durchaus unächt, mit den bedeutendsten Kritikern älterer und neuerer Zeit entschieden verwerfen zu müssen. In diesem Falle wird der Nachtheil der Ungewissheit über die Recensionen durch den Umstand zum Theil aufgehoben, dass nach beiden Textesrecensionen der Brief Stellen enthält, welche direct unsern Brief des Ap. an die Ephesier gerichtet seyn lassen. Die Beweiskraft der bekannten Stellen aus dem Texte der kürzern, gewöhnlich vorgezogenen, Recension, wo Ignat. den Ephesiern c. 12. schreibt: sie seyen *συμμύσται Παύλου — ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χρ. Ἰησοῦ* wollten zwar noch neuerlichst Rückert und Holzh. dadurch schwächen, dass sie sagten: *πάσῃ* heisse in jedem Briefe. Dass der Gebrauch der spätern Gräcität diese Uebersetzung nicht überall mit Nothwendigkeit fordere, hat schon

21) Vgl. Fabric. bibl. graec. ed. Harless. Vol. VII. p. 32 — 37. Walch. bibl. patrist. ed. Danz p. 283 — 285. Baumg. Crus. Dogmengesch. Th. 1. S. 83. Anm. Meier zu u. Br. S. 209. Anm. Kist in Illgen's Zeitschr. B. 2. St. 2.

Pearson gezeigt, vgl. u. Anm. zu 2, 21. S. 263. Hier aber ist sie nach dem Contexte ganz unmöglich, denn Ignat. hat doch wohl schwerlich den Ephesiern die ganz unglaubliche Unwahrheit schreiben wollen, dass der Ap. ihrer in jedem Briefe gedenke. Eine frühere, noch viel unwahrscheinlichere Meinung, als beziehe sich Ignat. in dieser Stelle gar nicht auf den Ephes. Brief, hat schon Bertholdt widerlegt[22]). Von welchem Briefe hätte denn Ignat. ohne weitern Zusatz den Ephesiern schreiben können: der Ap. gedenke ihrer in Christo Jesu im ganzen Briefe, ausser von dem Briefe, in welchem allein er das ausschliesslich thut? Oder an welchen andern hätten denn die Ephesier bei diesen Worten denken können? — Nach der längern Textesrecension heisst es bei Ignat. c. 6.: *ὡς Παῦλος ὑμῖν ἔγραφεν· ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα κτλ.* (Eph. 4, 4. 6.) c. 9. *δι' οὓς ἀγαλλιώμενος ἠξιώθην δι' ὧν γράφω προσομιλῆσαι τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ, τοῖς πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Ohne die Annahme eines hohen Alters der kirchlichen Ansicht lässt sich wenigstens ihre grosse Einstimmigkeit nicht begreifen, am allerwenigsten dann, wenn wirklich die Laodiceische Gemeinde selbst sich den Brief des Apostels zugeeignet hätte. Man kann diese Einstimmigkeit nicht daraus erklären, dass des Marcions Ansicht als eine häretische gebrandmarkt war und desswegen sich kein Kirchenvater zu ihr bekannt habe. Die Verwerfung des Hebr. Briefes war auch mit eine der haeretischen Ansichten des Marcion; dennoch theilten auch Andere, wenn auch Unbedeutende, dieses Bedenken des Haeretikers, deren dann Eusebius (3, 3.) Erwähnung thut, ohne sie als Häretiker zu bezeichnen. Den Brief Jac., Jud.,

22) Bertholdt Einl. Th. VI. S. 2799.

2 Pet., 2. u. 3 Joh. stellt derselbe Eusebius in die ἀντιλεγόμενα; dass auch Marcion diese neben den andern nicht-paulinischen verworfen hatte, war demnach für Andere kein Hinderniss gewesen, in der Beziehung mit dem Haeretiker übereinzustimmen. Warum schweigt denn nun die ganze Geschichte der christlichen Kirche von einer Differenz in der Ansicht über die Bestimmung unseres Briefes, welche doch unstreitig um so leichter hätte aufkommen können, je geringfügiger sie den Verwerfungsurtheilen gegenüber erscheinen musste, die man hie und da gegen ganze apostol. Briefe auszusprechen sich nicht scheute? Die veritas ecclesiae hat ihre Zeugen nicht blos in Africa, nicht blos in Gallien [23]), sondern auch da, wo die Erudition der verschiedensten Provinzen sich zusammendrängte, in Alexandria, an Clemens [24]) und Origenes [25]). Die Differenz der Lesart in den Handschriften war den Einzelnen, nach Basilius, nicht entgangen; Hieronymns kennt die Deutung, die Basilius giebt, wohl, ohne dass er, nach der ganzen Form seiner Stelle zu schliessen, Basilius vor Augen hatte; er hat sie also wahrscheinlich aus einem der Commentatoren, die er benützte, ob aus Origenes oder dem Syrer Apollinaris oder Didymus, dem Alexandriner, ist nicht mehr zu bestimmen. Von diesen Allen aber kann nicht Einer diese Tradition gekannt und erwähnt haben, auch nicht der Kleinasiate Apollinaris, der nach seiner Stellung doch Gelegenheit hatte, die Traditionen asiatischer Gemeinden kennen

23) Iren. adv. haeres. 5, 2, 3.

24) Clem. Al. Strom. 4, 8. p. 592. Paedag. 1, 5. p. 108. ed. Pott.

25) Orig. cont. Cels. III. T. I. p. 458. ed. Bened.

zu lernen — sonst wäre die Art, wie Hieronymus hier redet, ganz unfasslich. Wir können also nur sagen: mit Marcion war die Ansicht aufgekommen und verschollen, und welche Lehrer Kleinasiens oder anderer Länder, die eine Gelegenheit hatten, von ihr zu reden, wir auch vergleichen, sie schweigen entweder gänzlich, oder sie lehren das Gegentheil, ohne die marcionitische Ansicht auch nur einer Erwähnung, geschweige denn einer Widerlegung werth zu achten. So ist Marcion's Meinung historischer Seits äusserlich durch gar nichts empfohlen.

Allein man beruft sich nun auf die Stelle Col. 4, 16. und dies geschah nicht allein von denen, welche in unserm Briefe einen Brief an d. Laodiceer sehen, sondern auch dem grössern Theile nach von denen, die ihn für ein encyclisches Schreiben halten[26]). Wir hätten so nach dieser gedoppelten Ansicht unter dem dort erwähnten Briefe unsern Brief zu verstehen. Allein gegen die Gründe, welche von den Anhängern der ersten beigebracht werden, lässt sich Bedeutendes einwenden. Es wird zwar nicht geläugnet werden können, dass (gegen die Ansichten der griech. Kvv., des Erasm., Basnage, Storr u. A.) unter dem Briefe ein Brief des Apostels an die Laodiceer zu

26) Vgl. Huth commentat. epist. ex Laodicea in encyclica ad Ephes. adservata Erlang. 1751. 4. Haenlein, Bertholdt, Hug, Guerike in den Einleit. Böhmer isag. in ep. ad Col. p. 128 sqq. (diversae de hominibus iis, ad quos pertinet ep., sententiae ita commode concilientur licet, si sumimus, epistolam ad Ephesios fere inscriptam Ephesiae Laodicenaeque ecclesiae et aliis compluribus, in Asia anteriore sitis, dicatam fuisse p. 129. Dies gegen diejenigen unter den Neuern, welche Böhmer Holzh.'s Meinung theilen lassen.) Meier zu u. Br. S. 219 fg. Bähr zu Col. 4, 16. S. 314 — 17.

verstehen sey, und dass dies eben so wenig der Brief an Timotheus, als der an Philemon oder gar der apokryphische Brief seyn könne, den schon Hieronymus für ein untergeschobenes Machwerk erklärte (vgl. Hug Einl. II. S. 411 fgg. Bähr zu Col. 4, 16.). So kommt auch allerdings der Annahme, unser Brief sey nach Laodicea bestimmt gewesen, das zu Statten, dass diese Gemeinde dem Ap. wirklich persönlich unbekannt war. Allein von einer andern Seite her erregt dann der Brief dieselben Bedenklichkeiten wie jetzt, wenn wir ihn ausschliesslich für die Ephesier bestimmt seyn lassen; denn die Umstände der Gemeinde in Laodicea kannte der Ap. genau durch Epaphras (Col. 4, 13.) und hat darum die gleiche Sorge um sie, wie um die Colosser (Col. 2, 1.), er kennt auch Einzelne aus dieser Gemeinde (Col. 4, 15.); aber in dem ganzen, nun angeblich an sie ausschliesslich gerichteten, Schreiben zeigt sich keine Spur weder von einem Eingehen auf specielle, eigenthümliche Bedürfnisse oder Verirrungen [27]), wie sie die Gemeinde in Laodicea wahrscheinlich mit der Colossischen theilte, noch eine Begrüssung Einzelner, die gerade dann so bedeutsam wäre, wenn der Ap. nun zum erstenmale mit diesem Briefe sich dieser Gemeinde genähert und mit solchen Grüssen sie nicht blos einer allgemeinen, sondern einer bis auf Einzelne sich erstreckenden Kenntniss und liebevollen Theilnahme versichert hätte. Dass der Brief an die Laodicener mit dem an die Colosser verwandt seyn müsse, weil der Ap. diesen aufträgt ihn zu lesen, und

27) Holzh. findet keinen Beweis für eine Berücksichtigung der laodicen. Gemeinde, als dass es 6, 21. heisst: ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς, d. h. ihr die Laodicener im Gegensatz zu den Colossern.

dass darum der Brief an die Ephesier der Brief an die Laodicener sey, ist ein Beweisgrund etwa von der Haltbarkeit, wie der Gegenbeweis, dass der Ap. den Colossern schwerlich die Lesung des sog. Ephesierbriefes empfohlen hätte, da er so wenig Eigenes enthalte. Wenn es sich freilich mit den ganz speciellen Andeutungen auf unsern Brief im Col. Briefe 2, 2. so verhielte, wie Holzh. sagt, so wäre das von Bedeutung. Allein auch diese Art der Beweisführung bleibt mir völlig unbegreiflich. Der Ap. giebt nämlich dort (Col. 2, 1.) an, welche Sorge er um die Colosser und die in Laodicea und alle die ihn noch nicht persönlich kennen, habe. Hiemit giebt er eine Erklärung (γάρ) ab, warum er dazu gekommen sey, ihnen das zu schreiben, was er ihnen vorher c. 1. geschrieben hat. Wenn er nun sagt, seine Absicht gehe dahin, dass sie gestärkt würden durch Wachsthum in Liebe und Erkenntniss Christi, so ist das einerseits ein so allgemeines Thema aller seiner Briefe, dass man wahrlich nicht beweisen könnte, ein anderer, gleichzeitig mit dem Briefe an die Col. geschriebener Brief sey deswegen der im Col. Brief erwähnte Laodiceerbrief, weil sich dieses Thema auch dort durchgeführt finde; andrerseits ist es ganz unnatürlich, die Worte, die sich als Erklärung ankündigen, auf etwas Anderes als das zu beziehen, was sie erklären wollen, und das findet sich Alles im Col. Brief c. 1.; denn da war von der Col. Liebe (1, 8.) und der Erkenntniss (1, 9.) des Geheimnisses Christi (1, 15 fgg. 1, 27.) die Rede, eine Erkenntniss, welche der Ap. durch Lehre und Ermahnung zu fördern verpflichtet sey (1, 28. 29.). Und daran reiht sich: θέλω γάρ 2, 1.; wie kann sich nun das auf den Brief an die Ephesier beziehen? Oder wie kann man sagen, das habe der Ap. „im Bewusstseyn des Ephesierbriefes“ geschrieben, was er ganz

einfach „im Bewusstseyn“ des Vorhergesagten geschrieben hatte?

Ferner kann ich aus demselben Grunde, welchen schon Baronius[28]) und später Eichhorn urgirte, nämlich wegen des in dem Col. Briefe den Colossern gegebenen Auftrags, die Laodiceer zu grüssen (Col. 4, 15.), unmöglich glauben, dass der dort erwähnte Brief an die Laodiceer der unsrige an die Ephesier sey. Denn es gestaltete sich die Sache so: der Ap. schreibt zugleich (s. §. 2.) zwei Briefe, einen nach Laodicea, einen nach Colossae, beide überbringt Tychikus. Angenommen nun, dass der Ap. auch genau wusste, die in Laodicea würden den Brief eher bekommen, als die in Colossae, so dass er in dem Briefe nach Col. voraussetzen kann, die in Laodicea hätten seinen Brief da schon, wenn die Colosser den ihrigen lesen, so dass er τὴν ἐκ Λαοδικείας schreiben konnte — wie kommt der Ap. aber dazu, die in Laodicea durch die Colosser grüssen zu lassen? Man lässt den durch Andere grüssen, den man nicht selbst grüssen kann; ist es aber denkbar, dass der Ap. an die Laodiceer schreibt, zu gleicher Zeit aber die Grüsse an sie den Colossern aufträgt? Dagegen hat man als Argumente beigebracht: der Ap. habe die Grüsse nachholen wollen; oder: erst als der Ap. den Brief an die Col. schrieb, habe er durch Epaphras von Nymphas gehört und dadurch Veranlassung erhalten,

28) Bei Calov. Er sagt: sane nullam eidem tabellario ad Laodicenses fuisse a Paulo datam epistolam satis constat, dum in ea, quam tum scripsit ad Colossenses salutari mandat eos, qui Laodiceae essent fideles. Si enim ad Laodicenses tunc scripsisset, ipse sua epistola ejusmodi functus esset officio, nec opus habuisset illud Colossensibus delegare.

die Gemeinde nebst ihrem Vorsteher erst an diesem Orte zu grüssen. Ich weiss nicht, was von Beiden unglaublicher ist, dass Paulus an eine bestimmte Gemeinde schreibend die Grüsse an die Einzelnen vergessen habe, oder dass Epaphras, von dem er alle Nachrichten über Colossae, Laodicea und Hierapolis hat, von dessen Gesinnung für die genannten Gemeinden er bestimmte Proben haben musste (Col. 4, 13.), dem Ap. erst in dem Augenblick, da er nach Colossae schrieb, gesagt haben soll, wer Vorsteher in Laodicea sey! Am scheinbarsten ist, was Bertholdt meint[29]), die Grüsse seyen hier nur als eine Einleitung zu dem Verlangen aufgetragen, das die Colosser an die Laodiceer stellen sollen, wie wir zu sagen pflegen: grüsse ihn und sage, er solle das und das thun. Allein davon steht nichts im Col. Briefe, sondern zuerst (v. 15.) werden die Grüsse aufgetragen, dann (v. 16.) folgt ein Gebot an die Colosser, nicht an die Laodiceer, das Gebot nämlich, ihren Brief den Laodiceern mitzutheilen, zuletzt erst sagt der Ap., aber ebenfalls in Form eines Auftrages für die Colosser, sie sollten sich den Brief aus Laodicea verschaffen. Hier hätte die von Bertholdt vorgeschlagene enge Verbindung zwischen Gruss und Auftrag gar keinen Sinn; sie hat ihn nur dann, wenn der Gruss den Auftrag unterstützt, so dass der Auftrag um des Grüssenden willen um so williger vollzogen wird. Niemand aber wird sagen können, der Gruss an die Laodiceer habe die Colosser williger gemacht, das zu thun, was sie thun sollten.

29) Bertholdt nämlich verbindet, indem er das Gedankenverhältniss anders zurechtlegt, als es die Worte erlauben, so: „lasset euch unter meiner Begrüssung an die Laodicäer den Brief bringen, welchen sie durch den Tychikus von mir erhalten haben.“ Einl. VI. S. 2823.

Endlich bliebe mir auch unbegreiflich, wie ein an die Laodiceische Gemeinde ausschliesslich bestimmter Brief das beispiellose Geschick gehabt hätte, von der ganzen alten Kirche für ein nach Ephesus bestimmtes Schreiben gehalten zu werden, ohne dass sich eine Differenz zeigte, als das sehr zweifelhafte Zeugniss des Marcion und Spuren von Mss., welche gar keine Bestimmung im Texte enthielten. Man hat zwar das Erdbeben zu Hülfe gerufen, welches nach dem Berichte des Orosius[30]) die drei Städte Laodicea, Hierapolis und Colossae, wahrscheinlich bald nach der Abfassungszeit unserer beiden Briefe, zerstörte. Es sollen sich da Laodiceer mit dem Briefe nach Ephesus geflüchtet haben (Wetst.) oder Tychikus habe, als ein geborner Ephesier, auch nach Ephesus — aus eigenem Gutdünken — eine Abschrift des Briefes gebracht, und die ephesin. Gemeinde habe sich dann um so leichter den Brief zugeeignet, als Laodicea von Grund aus zerstört gewesen sey.

Selbst wenn dringendere Gründe, als die vorher widerlegten, uns die ausschliessliche Bestimmung des Briefes nach Laodicea wahrscheinlich machten, würde die Kritik Bedenken tragen müssen, ihre Hypothesen durch die Annahme einer pia fraus zu unterstützen, die man der ephesin. Gemeinde imputirt. Ja wenn die laodiceische Gemeinde wirklich gänzlich vernichtet worden wäre, so könnte man etwa denken, dass im Laufe langer Zeit, ohne dass eine gegentheilige Tradition vorhanden gewesen wäre, man den geretteten Brief für einen Brief an die Ephesier aus irgend einem Grunde gehalten hätte. Aber

30) Oros. hist. 7, 7. vgl. Euseb. thes. temp. p. 79. Tacit. Annal. 14, 26. Böhmer l. l. p. 25. Bähr Einl. zu d. Col. Br. §. 1. S. 2.

diese gänzliche Zerstörung Laodicea's ist wieder eine Hypothese, die mit dem geschichtlichen Thatbestand streitet; denn noch im Laufe des ersten Jahrh. muss, nach dem Sendschreiben an diese Gemeinde im 3ten Cap. der Apokal., die Stadt theilweise wieder erstanden und von einer christl. Gemeinde bewohnt gewesen seyn, wie man schon anderwärts bemerkt hat. 31) Man wäre nun freilich rathlos, wenn dieser Brief an die Laodiceer durchaus im Kanon stehen müsste, die Annahme, er sey wie der an die Korinther (1 Cor. 5, 9.) verloren gegangen, schlechterdings unhaltbar wäre, und kein weiterer Ausweg sich zeigte. Dass er verloren gegangen sey, würde ich nun als die mir allein wahrscheinliche Annahme sogleich bezeichnen, glaubten nicht die eine Vermittlung gefunden zu haben, welche unsern Brief für ein encyclisches Schreiben halten.

Die Vertheidiger dieser Ansicht halten vor Allem fest, dass nach den ältesten Mss. ἐν Ἐφέσῳ im Texte gefehlt habe, obwohl sie in der Erklärung des Verses dann differiren. So lange nun nicht ganz entschiedene Gründe die Richtigkeit dieser für uns jetzt ältesten Lesart zweifelhaft machen, hätten wir allerdings die Bedeutsamkeit dieser Autorität anzuerkennen, obgleich alle vorhandenen Mss. mit den benannten geringen Ausnahmen dagegen sind. Ferner lässt sich nicht läugnen, dass im Allgemeinen die Annahme, unser Brief sey ein Circularschreiben, sehr wohl zur Haltung desselben passe und die innern Schwierigkeiten, welche der Vergleich von Inhalt und der gewöhnlichen Bestimmung des Briefes darbietet, löse. Man glaubt auch die Stelle Col. 4, 16. und Marcion's Ansicht so

31) s. Böhmer isag. in ep. ad Col. p. 25 sq.

am Leichtesten erklären zu können; denn, so sagt man, war der Brief wirklich für mehrere Gemeinden bestimmt, so lässt sich wohl auch denken, wie mehrere auf ihn Anspruch machen konnten, während man bei der Einreihung in den Kanon ihn nach der bedeutendsten der Gemeinden, für welche er bestimmt war, benannte, weil man ihn nicht nach allen benennen konnte, oder weil aus andern Gründen die Annahme einer Bestimmung des Briefes nach Ephesus vorherrschend geworden war. Einige jedoch glauben immerhin annehmen zu dürfen, der Brief sey gar nicht nach Ephesus bestimmt gewesen.[32]) Sonach betrachtet man Laodicea entweder als eine der Städte oder als die Hauptstadt, von welcher aus das Schreiben verbreitet werden und woher auch Colossae den Brief erhalten sollte; daher seyen auch die Worte des Ap. Col. 4, 16. und die Meinung des Marcion zu erklären, welche allerdings eine halbe Wahrheit enthalte.

Allein es sind hier nicht unerhebliche Schwierigkeiten ungelöst geblieben.[33]) Was erstens die Ansicht betrifft, welche dem Briefe jede Beziehung auf Ephesus absprechen zu müssen glaubt, so kann ich mich nicht von der Richtigkeit der kritischen Grundsätze überzeugen, welche in solchen Fällen wie hier das einstimmige Zeugniss der ganzen alten Kirche an Hypothesen und Conjecturen aus innern Gründen aufgeben zu dürfen glauben. Zwar scheint diese haltlose Manier einer früheren Kritik in un-

32) Haenlein comment, de lectoribus cet. Erl. 1797. 4. Ziegler (s. Anm. 17.), Eichhorn, Bertholdt, De Wette (S. 261 d. 2ten Aufl.) in den Einleitungen, Koppe prolegg. p. 164. ed. IV., Meier. Rückert äussert sich schwankend.

33) Vgl. hier besonders Flatt Anhang I. zu seinem Comment. Schott isag. p. 253—59.

sern Falle eine bedeutende Stütze in der Nachricht über die Lesart der alten Mss. zu haben, welche Basilius giebt, und wir haben allerdings keinen Grund, dem Basil. in seiner Notiz über diese alten Mss. zu misstrauen, obwohl er ihre Lesart eben nicht aus kritischen Gründen hervorsucht. Allein dass diese seine Lesart die richtige sey, scheint mir aus andern Gründen sehr zweifelhaft. Die Ausll., welche die Lesart des Basil. recipiren, theilen sich in zwei Classen. Die eine nimmt zwischen οὖσιν und καὶ πιστ. eine Lücke an, die andere verbindet eng τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς. Die erste glaubt entweder, Paulus habe dem Tychikus mehrere Abschriften zur Vertheilung mitgegeben, so dass dann Tychik. oder die Gemeinde den Namen der empfangenden Gemeinde in die Lücke eingerückt hätte, was hie und da Tychikus oder die Gemeinde vergessen habe, woraus dann die Lesart des Basil. entstanden sey; oder, dass Paulus allerdings einzelne Exemplare, von denen er wusste, wem Tychikus sie bringen würde, mit Namen versehen habe, während dann von Tychikus auf der Reise selbst hie und da nach Gutdünken Abschriften ohne Namen vertheilt worden seyen. Obwohl nun besonders für die erste Ansicht berühmte Namen, wie Usher und Hug, stimmen, so werden dennoch Holzh. und Meier in der Behauptung Recht haben, dass diese Hypothese das Gewand einer modernen Zeit trage und voll Unwahrscheinlichkeiten sey. Bei der ersten Annahme wäre die Art der Aufschrift und die Art der Vertheilung ohne alle Analogie uud an sich höchst auffallend. Wir haben Circularschreiben von Paulus, den Brief an die galat. Gemeinden und den zweiten Brief an die Korinther. Die werden aber auch nach ihrer Bestimmung schon in der Ueberschrift bezeichnet: Gal. ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας 2 Cor. 1, 1. τῇ οὔσῃ ἐν Κορίν-

ϑῳ σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ. Was für eine denkbare Veranlassung hätte denn Paulus gehabt, hier anders zu verfahren? Aus dem Verfahren an sich liesse sich wirklich kein vernünftiger Grund finden. Paulus sendet seinen Brief ohne alle Bestimmung für alle Gläubige ab; wozu sollte denn eine Gemeinde ihren Namen dem Brief vorsetzen? Weil er ihr nicht galt, sondern allen? Oder warum sollte das Tychikus thun? Sollte die Gemeinde glauben, der Brief gelte ihr, während er nicht ihr, sondern noch vielen andern neben ihr galt? Oder war sein Circularschreiben nur für einen gewissen Kreis, für den Peloponnes, oder für Asia proconsularis, oder für Beides bestimmt, was sollte denn den Apostel gehindert haben, dies in der Aufschrift zu bemerken? Weil er nicht wusste, an welchem Ort Tychikus diese Abschriften abgeben würde? Abgesehen davon, dass die Annahme eines Vorrathes von Copien, die der Apostel dem Tychikus mitgegeben habe, die allerunwahrscheinlichste Hypothese ist, was konnte denn in diesem Falle der Ap. für eine Absicht haben, in den Brief den Namen einer Gemeinde setzen zu lassen, von der er gar nicht wusste, dass sie ihn empfangen würde? Sollte die Gemeinde, an die der Ap. gar nicht gedacht hatte, trotz dem glauben, der Ap. habe an sie gedacht? Hat der Ap. gar keine bestimmte Gemeinde im Sinne gehabt, so konnte er auch gar nichts anderes, als diese Unbestimmtheit ausdrücken wollen, zur entgegengesetzten Annahme fehlt jeder haltbare Grund.

An gleichen Unbegreiflichkeiten leidet aber auch die zweite Annahme: einige Exemplare seyen mit Aufschriften versehen gewesen, andere nicht. Tychikus musste entweder nach Gutdünken oder nach specieller Weisung in der Mittheilung des Briefes verfahren, in beiden Fällen war er dann vom Apostel autorisirt

und der Ap. kannte die Bestimmung seines Briefes; denn dass Tychikus ohne Wissen und Willen des Ap. den Brief irgendwohin geschickt hätte, ist eine unnatürliche Annahme. Nehmen wir nun an, der Brief sey nach Ephesus, Laodicea und alle christlichen Gemeinden bestimmt gewesen, die Tychikus etwa auf dem Peloponnes und in Kleinasien treffen würde und Tychikus hätte Vollmacht gehabt, überall diesen Brief zu verbreiten — ist denn nun das Verfahren, welches die Kritiker den Ap. einschlagen lassen, ein nur halbweg begreifliches? Er soll eine Menge Abschriften gemacht haben, die eine bekommt die Bestimmung: den Christen in Ephesus, die andere: denen in Laodicea, die andern, die nach Belieben auszufüllen sind, gar keine — so glaubt denn Jedes einen besondern Brief zu erhalten, während sie Alle eigentlich nur einen bekommen: blos für die Kolosser empfängt Tychikus keine Abschrift, die müssen sich den Brief aus Laodicea selbst holen. Diese Hypothese ist, je länger ich sie betrachte, noch viel unbegreiflicher, als alle Schwierigkeiten der Differenz zwischen der herkömmlichen Bestimmung und dem Inhalte des Briefes. Sie ist ein Conglommerat von Unbegreiflichkeiten.

Einen andern Weg schlagen Schneckenburger[34]), Matthies und Meier ein. Sie geben dem Briefe ebenfalls eine encyclische Bestimmung, aber verbinden eng: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς. Sie berufen sich auf die Analogie der katholischen Briefe namentlich auf 2 Pet. 1, 1. Jud. 1. 1 Joh. 1, 1. und unter ihnen wieder besonders auf Jud. 1., wo, obwohl der Brief sehr bestimmte Leser voraussetze, dennoch die Heiligen überhaupt gegrüsst würden, jedoch, nach Schneck-

34) Beitr. zur Einl. S. 134.

enburger's Worten, „mit verstärkendem Beisatze: τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἡγιασμένοις καὶ Ἰ. Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς, was ungefähr denselben Sinn ausdrücke, wie unser τοῖς οὖσιν.“ [35]) Meier übersetzt: den Heiligen die auch getreu sind [36]), Matthies sagt: „τοῖς οὖσι habe eine bezeichnende demonstrative Beziehung auf die in Kleinasien vorhandenen Christen, es heisse nämlich τοῖς οὖσι, die Gläubigen, welche da sind, wobei natürlich nur an die Gemeinden zu denken sey, von denen Tychikus, der Ueberbringer des Briefes, die eine oder die andere besuchte. [37]) In der That eine seltsamere Bezeichnung der Gemeinden, die Tychikus besuchen sollte, als die: „den Heiligen welche da sind oder welche sich da vorfinden, also an die vorhandenen Heiligen“, kann nicht erfunden werden. Soll das heissen, die da sind, wo Tychikus ist? oder die da sind, wo sie sind? Wie kann denn τοῖς οὖσιν ohne weiteren Zusatz eine demonstrative Beziehung auf einen bestimmten Ort haben; oder was für einen Grund könnte man haben, wenn man einen Brief an bestimmt bezeichnete Personen schreibt, nämlich an die Heiligen, zu versichern, dass sie existiren?! Aber auch den beiden andern Erklärungen wird man keinen Beifall schenken können. Die allgemeine Analogie der von ihnen genannten katholischen Briefe ersetzt nicht den Mangel einer speciellen Analogie für die ganz singuläre Ausdrucksweise, welche jene hier bei dem Ap. finden wollen. Ferner lässt sich Schneckenb.'s Uebersetzung, weder der Spra-

35) Schneckenb. nämlich übersetzt (Beitr. S. 133.) τ. ἁγ. τοῖς οὖσιν „den Heiligen, die es in der That sind.“

36) Meier zu u. Br. Einl. S. 214. zu 1, 1. S. 4 fg.

37) Matthies zu u. Br. Einl. S. 7.

che noch der Sache nach rechtfertigen. Denn die Beziehung des prägnanten ὤν auf das Prädicat kann, wenn das Participium nicht vor dem Prädicat steht (und auch da müsste man sich hüten, zur Unzeit wie Joh. 10, 12. Prägnanzen zu finden), meines Erachtens nur durch rückweisende Zusätze, wie οἱ καὶ ὄντες τοιοῦτοι, ausgedrückt werden. Und wollten wir auch zugeben, dass οἱ ὄντες hier heisse: die es in der That sind, was wollte denn dieser Zusatz? Den Gegensatz von Christen zu Nichtchristen kann es natürlich nicht bezeichnen; soll es den Gegensatz von Namens- und Thatchristen, oder von äusserlich Geweihten und innerlich Heiligen hervorheben wollen? Im ersten Falle ist der Zusatz überflüssig; πιστός bezeichnet schon die innere Richtung, in welcher der Christ allein wirklich Christ ist, oder wenn nicht, so wäre die nähere Bestimmung „die es in der That sind" eben so sehr bei πιστός als bei ἅγιος d. h. erst nach den beiden Prädicaten nothwendig. Oder sollten mit dem Ausdruck: den wirklichen Heiligen mehr gemeint seyn, als was in πιστός liegt, sollte der Ap. damit vollkommen Geheiligte meinen, so widerspräche das eben so sehr der Lehre des Ap. als dem Inhalt des Briefes; denn solche ginge das ganze 4te und 5te Cap. wenig an. Die Ueberschrift des Briefes Judae sagt ja wirklich auch etwas ganz Anderes aus, indem dort der Ap. nicht von der Wirklichkeit und Bewahrung der Heiligkeit, sondern von einem gedoppelten Gute redet, welches dem κλητός nach seiner gedoppelten Beziehung, nämlich einerseits nach seiner Gemeinschaft mit Gott dem Vater, andererseits nach seiner Gemeinschaft mit dem Mittler und Fürsprecher Christus zukomme.

Bei **Meier's** Uebersetzung fiele erstens die Stellung des οὖσι auf; der Natur der Sache nach müsste, da der Nachdruck

ja nur auf der Verbindung von ἅγιος und πιστός liegen kann, es heissen: τοῖς καὶ πιστοῖς οὖσι (vgl. die von ihm selbst cit. St. Röm. 8, 28.). Zweitens ist eine solche Scheidung der Begriffe, so dass der Ap. sich das πιστὸν εἶναι als etwas zum ἅγιος erst Hinzukommendes dächte, ohne alles Beispiel und gegen die Lehre des Apostels. Zwar meint Meier der Ap. habe diesen Zusatz nur gemacht, um die wirklichen Christen von denen zu unterscheiden, die sich den Irrlehren ergeben hatten. Ich würde das glauben, wenn ich mir denken und mit einem Beispiel erhärten könnte, dass der Ap. einen Irrlehren ergebenen Menschen ἅγιος genannt habe. Wenn nicht, so schliesst schon das einfache Prädicat ἅγιος solche Abgefallene aus und der Zusatz wäre, selbst wenn er in der regelrechten Wortstellung sich hier fände, überflüssig. Ist nun die Wortstellung und der Gedanke gegen diese Erklärung, so darf man sich auch auf Col. 1, 1. und die Verbindung ἁγίοις καὶ πιστοῖς als den letzten Beweis berufen, dass diese Erklärung neben den beiden vorher angeführten den Sinn des Apostels verfehle.

Nach der Entwickelung dieser Gründe gegen die Reception der Lesart des Basilius, erscheint es nur noch von untergeordneter Wichtigkeit, dass ihre Vertheidiger mir auch in der Verbindung von Col. 4, 16. mit der Bestimmung unseres Briefes nicht glücklich gewesen zu seyn scheinen. Läugnen sie jede Beziehung des Briefes zu Ephesus, so haben sie, wie schon bemerkt, das Zeugniss des ganzen kirchlich-christlichen Alterthums und die Unmöglichkeit wider sich, die Entstehung dieser herrschenden Ansicht und der allgemeinen Verbreitung der Lesart ἐν Ἐφέσῳ genügend zu erklären. Lassen sie den Brief vorzugsweise nach Laodicea bestimmt seyn, um als encycli-

sches Schreiben von da aus weiter verbreitet zu werden, so bleibt die Schwierigkeit in Bezug auf die Entstehung der Lesart ἐν Ἐφ., oder ändern sie die Meinung dahin, dass der encyclische Brief nur mit nach Laodicea bestimmt war, und dass ihn die Col. von dort aus empfangen sollten, so bleiben doch andere Schwierigkeiten. Ich sehe davon ab, dass die Benennung des Briefes τὴν ἐκ Λαοδικείας, welche voraussetzt, dass der Ap. den Brief sich in Laodic. vorhanden denke, höchst auffallend bleibt, da, wie ich glaube, damals als der Ap. den Brief an die Col. schrieb, der Brief an die Ephes. oder resp. an die Laodiceer, noch gar nicht geschrieben war (s. §. 2.), und Meier's Meinung, diese Worte seyen nachträglich zu dem Col. Briefe hinzugefügt worden, wie alle einer andern Conjectur zu Liebe gemachten Hypothesen, nicht auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann. Allein warum nennt der Ap. das encycl. Schreiben den Brief aus Laodicea? Doch nur weil er wusste, dass zu der Zeit, da die Colosser seinen Brief lesen würden, das encyclische Schreiben in Laodicea seyn musste. Wie konnte er das wissen? Nur so, wenn er wusste, dass Tychikus, der Ueberbringer beider Sendschreiben, mit dem encyclischen Brief zuerst nach Laodicea kommen musste, ehe er nach Colossae ging. Denn gab Tychikus den Brief anderswo ab und überliess er Andern die Sorge für die Verbreitung (was jedoch nach Eph. 6, 21. ganz unmöglich war), wie hätte dann der Ap. wissen können, dass der Brief zu der Zeit, wo die Col. sein an sie gerichtetes Schreiben lesen würden, in Laodicea seyn müsse? Hatte aber Tychikus den Brief zu verbreiten und war er noch dazu nach der Annahme Jener zu diesem Zwecke mit einem Ueberfluss von Abschriften versehen, warum sollten dann die Col. sich den Brief von Laodicea brin-

gen lassen, den Tychikus bei sich trug? Oder hatte, wie es allein annehmbar ist, Tychikus nur das eine Exemplar des apostol. Briefes und der Ap. wusste, dass er ihn nach Laodicea gebracht haben müsse, ehe er nach Colossae ging, was für eine Fülle von Hypothesen ist da nicht nöthig, um sich die Lösung des Räthsels zu erklären, warum denn der Ap., statt den Colossern zu sagen: verschafft euch den Brief aus Laodicea, nicht einfach dem Tychikus, der für die Verbreitung zu sorgen hatte und mit dem Briefe (s. Eph. 6, 21.) auch die mündlichen Nachrichten bringen sollte, den Auftrag gegeben habe, auch den Colossern den Brief mitzutheilen? [38]) Diesen Knoten zerhauen freilich die, welche eine doppelte Reise des Tychikus erfinden. Dass dies aber ganz unhaltbar sey, wird §. 2. zeigen.

Als das nächste Resultat der bisherigen Untersuchung betrachte ich nun, dass jede Combination des Col. 4, 16. erwähnten Briefes mit dem unsrigen sich als unmöglich gezeigt habe. Man wird daher nur der Meinung des Gregor. M., Bellarmin's, Camerar's, Heumann's u. s. w. beitreten können, dass der Brief verloren gegangen sey, und die Beweisführung, dass er nicht habe verloren gehen können, auf sich beruhen lassen. Ich begreife wenigstens nicht, wie man die Möglichkeit eines solchen Verlustes läugnen könne, da doch ein Brief an die korinth. Gemeinde, die uns so getreulich die beiden andern überlieferte, verloren gegangen ist. Der Beweis, dass der Brief aus Laodicea verloren gegangen sey, ist mit dem Nachweis hergestellt, dass er in keinem der andern kanoni-

38) Vgl. besonders die übereinstimmenden Bemerkungen bei Schott isag. p. 256. not. 10.

schen aufgefunden werden könne. Ist der geleistet, so ist es überflüssig, das anzuführen und zu widerlegen, was Einzelne zum Beweise beibrachten, dass wir diesen Brief durchaus noch haben müssten. Ferner hat die Untersuchung mich wenigstens in der Ueberzeugung befestigt, dass die Lesart der alten Mss. des Basil. verworfen werden müsse. Die vorhandenen Erklärungen derselben sind unhaltbar und ich sehe nicht ab, wie man sie in anderer Weise genügend erklären könne. Man könnte nun freilich sagen, es sey das Unvermögen der Ausleger nicht eine Autorität gegen die der alten Mss. Allein wenn es gewiss ist, dass die Lesart bei Basil. dem constanten Usus der paulin. Briefe vollkommen widerspricht, dass aus innern Gründen gar nichts für sie gesagt werden kann, und dass sie die ganze Tradition der alten Kirche wenigstens nicht für sich, alle vorhandenen Mss. aber gegen sich hat, so kommt die Unmöglichkeit, diese Lesart zu erklären, nur als das letzte entscheidende Gewicht hinzu, welches das Verwerfungsurtheil begründet. Der Bestimmung ἐν Ἐφέσῳ, welche dann als die ächte Lesart uns zu erklären übrig bleibt, widerspricht nun der Inhalt des Briefes insofern nicht, als er deutlich zeigt, wie der Ap. bestimmte Leser vor Augen gehabt habe. Es ist wenigstens nicht denkbar, dass ein besonnener und gewissenhafter Mann, geschweige denn ein Apostel, ohne zu wissen, wer eigentlich seinen Brief in die Hände bekommen werde, hätte schreiben können: er habe von dem Glauben, der sich bei seinen Lesern finde, und ihrer christlichen Liebe gehört, und höre nicht auf, ihretwillen Gott zu danken (1, 15. 16.). Wusste er nicht oder nur zum Theile, wer seinen Brief erhalten würde, wie konnte er schreiben: er habe von ihnen gehört und er bete für sie?! So scheidet er seine Leser auch

durch καὶ von Anderen, wenn er 6, 21. sagt: ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς (vgl. hierüber §. 2.), und er konnte das nur thun, wenn er einen bestimmten Kreis vor Augen hatte. Er charakterisirt sie endlich, da wo er sie anredet, deutlich genug im ganzen Briefe als Heidenchristen (vgl. 2, 11 fgg. 19 fgg. 3, 1 fgg. 4, 17. 22.).

Gerade hiedurch aber werden nun zum Theil die Bedenklichkeiten bestätigt, von welchen im Eingang des §. gesprochen wurde. Der Brief redet ausschliesslich Heidenchristen an und die Gemeinde zu Ephesus bestand aus Juden- und Heidenchristen (Act 19, 1 — 10. 17. 20, 21.). Hieraus erhellt zunächst, dass nach dem Inhalte des Briefes die Bestimmung desselben enger war, als sie nach der Aufschrift lautete, dass der Brief an die Christen in Ephesus nicht ihnen allen, sondern nur den Heidenchristen daselbst galt. Vergleichen wir aber noch besonders die Stelle 3, 2 — 4. (Comment. S. 274—76.), so zeigt sich, dass der Ap. Leser voraussetze, welche ihn nicht persönlich kannten. Das können nicht die Heidenchristen in Ephesus seyn, denn die kannten ja den Apostel. Nehmen wir nun auch an, der Ap. meine hiemit den seit seiner Abwesenheit hinzugekommenen Zuwachs der Gemeinde, so wäre doch auch diese specielle Beziehung in der allgemeinen Aufschrift gar nicht ausgedrückt. Zudem ist es nicht wahrscheinlich, dass der Ap. in dem Briefe selbst mit keinem Zuge verrathen haben sollte, dass das Schreiben gerade diesem Theile der ephesischen Gemeinde gelte. Wie wollte man wenigstens diese Unterlassung sich erklären? Ich wüsste wiederum keinen Grund, als den, dass er auch diesem Theile der Gemeinde nicht ausschliesslich gegolten habe. Diese Widersprüche zwischen Aufschrift und Inhalt, die wir jetzt mit Evidenz nicht

mehr lösen können, konnten trotzdem für die Gemeinde in Ephesus gar nicht vorhanden seyn, so wie wir annehmen, dass Tychikus das, was der Brief dunkel liess, durch mündliche Belehrung aufzuhellen beauftragt war, wie er auch den Colossern (4, 10.) Aufträge wegen des Marcus bringt, von welchen im Briefe nichts stehet. Und haben wir gesehen, dass der Brief weder der ephesischen Gemeinde, noch einem Theile derselben ausschliesslich bestimmt seyn konnte, während wir doch die Zweifel an der Aechtheit der Worte ἐν Ἐφέσῳ entschieden verwerfen mussten, so bleibt nichts übrig, als über die näheren Aufschlüsse, die Tychikus damals gegeben haben mag, die Vermuthung Beza's zu theilen: suspicor non tam ad Ephesios ipsos proprie missam epistolam, quam Ephesum, ut ad caeteras Asiaticas ecclesias transmitteretur.[39]) Aber wie erklärt man sich, dass der Ap. einen Brief, der den Ephesiern keineswegs ausschliesslich galt, ja gar keine specielle Berücksichtigung ihrer Zustände verräth, dennoch nach Ephesus bestimmte? Hierauf lässt sich zuerst sagen: nur dann könnte man die Möglichkeit einer solchen speciellen Bestimmung eines Briefes von allgemeinerem Inhalt läugnen, wenn der Ap. die besondern Bedürfnisse der Ephesier zu befriedigen oder der allgemein gehaltene Brief für die Ephesier gar kein Interesse gehabt hätte. Daraus, dass der Ap. in diesem Briefe keine Gelegenheit nimmt, specielle Bedürfnisse der ephes. Gemeinde zu berühren, lässt sich nur schliessen, dass solche in dem Augenblicke nicht vorhanden waren, oder dass Tychikus sie persönlich befriedigen

39) Vgl. Olear. praelectt. bei Wolf. Flatt opuscc. acad. p. 437 sqq. Vorlesungen üb. u. Br. S. 586 fg. Schott isag. p. 259.

sollte. Vor Allem aber hätte ja Paulus eine allgemeinere Bestimmung des Briefes mit solchen besondern Interessen gar nicht verbinden können. Sodann aber ist es gerade die Allgemeinheit des Inhaltes, um dessen willen der Brief auch für die ephesische Gemeinde von höchstem Interesse seyn musste. Zwar richtet der Ap. sich in ihm an Heidenchristen; aber mit durchgreifender Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Israel und den Judenchristen (1, 11. u. 13. 2, 1. u. 3. 11 fgg. und 17 fgg.); die Gleichheit ihres beiderseitigen Zustandes vor der Erlösung, ihre Einheit in der Erlösung, die allgemeinen Grundwahrheiten des gemeinsamen (4, 4 fgg.) Glaubens und des christlichen Lebens — das ist es, womit der Ap. in unserem Briefe sich ausschliesslich beschäftigt. In dem ganzen Briefe ist keine Stelle, welche nicht für die Gemeinde in Ephesus von Wichtigkeit seyn musste, weil Alles in ihm für jedes christliche Gemeinleben passt und keine Spur von Localinteressen heraustritt. Diese Beobachtung sagt uns aber blos, dass der Ap. kein Bedenken haben konnte, diesen Brief zur Nachachtung an die ephes. Gemeinde zu schicken, allein es erklärt uns nicht, warum er nun dem Titel nach gerade an sie gesandt wurde, während doch der Inhalt zum Wenigsten einen weiteren Kreis von Lesern voraussetzt. Hierüber kann man nun blos Vermuthungen haben. Die einfachste, welche sich am Wenigsten von den geschichtlichen Daten entfernt, wird die beste seyn. Aber sie kann auch nicht als die einzig wahre bewiesen werden und darum unterlasse ich es, die Verschiedenheiten in den Ansichten meiner Vorgänger zu beurtheilen. Tychikus, welcher den Brief nach Colossae bringt, bringt auch dieses Schreiben nach Ephesus. War es für einen weitern Kreis, als die ephes. Gemeinde bestimmt, so hat diese Veran-

staltung nur dann einen Sinn, wenn dieser Kreis in besonderer Berührung mit Ephesus stand. Wir werden ihn also auf jeden Fall in Kleinasien suchen müssen, und dies stimmt auch mit der aus dem Col. Briefe bekannten Reise des Kleinasiaten (Act. 20, 4.) Tychikus überein. Laodicea, Hierapolis und Colossae werden von diesem Kreise ausgeschlossen bleiben; Laodicea war nach dem Col. Briefe ausdrücklich an Colossae verwiesen, wahrscheinlich auch Hierapolis (Col. 4, 16. vgl. 12.). Näheres aber lässt sich wiederum nicht bestimmen. Ueber Colossae und die beiden andern Gemeinden hatte der Ap. ausführliche Nachrichten durch Epaphras erhalten. Ueber die Leser seines Briefes wusste er nur im Allgemeinen von den Anfängen ihres christlichen Lebens und von den Kämpfen mit alten Lastern und übeln Gewohnheiten. Es waren also wohl nicht neuere, specielle Notizen, welche den Ap. zum Schreiben bewogen; sondern eine frühere allgemeine Bekanntschaft mit ihnen. Nehmen wir nun an, dass diese Leser Tochtergemeinden von Ephesus oder einzelne auf dem Lande zerstreute Christen waren, welche von Ephesus aus zuerst mit dem Evangelium waren bekannt gemacht worden, und über welche der Ap. durch die Ephesier Nachricht hatte, so ist es natürlich, dass der Ap. den Brief an sie durch die Gemeinde gelangen lässt, welche ihn mit ihnen bekannt gemacht hatte. War der Inhalt des Briefes so, dass auch die ephesische Gemeinde Nutzen und Erbauung daraus ziehen konnte, so ist es begreiflich, dass der Ap. wollte, es solle dieser Brief der Hauptgemeinde vorgelesen werden und ihr bleiben. Und wir würden es auch heute noch passend finden, wenn wir uns denken, es sey Tychikus damals nach Ephesus gekommen und habe zu den Aeltesten der Gemeinde als mündlichen Auftrag vom Apostel gesagt:

„ich bringe euch hier den Brief, der euch Allen, zunächst aber den Heidenchristen gilt, von denen ihr dem Ap. gesagt habt. Sorgt, dass der Brief, wenn er bei euch gelesen ist, auch ihnen in die Hände komme, die ihr am besten Mittel und Wege dazu wisst und bringt mich zu ihnen, damit ich nach des Apostels Auftrag auch ihnen sage, was ich euch über seine Lage berichtet habe.“ (6, 21.) Dies lässt der Ap. den Ephesiern passender mündlich sagen, weil der Brief dazu bestimmt war, in Ephesus wie bei den Andern vorgelesen zu werden, dieses Verlangen aber nur die Ephesier, nicht die Andern anging. Es stand so im Briefe nichts, was nicht überall vorgelesen werden konnte. Dass nun von einem solchen Briefe, der nach des Apostels Willen Mehreren galt, Abschriften gemacht wurden und zwar gerade solche, in welchen eine Gemeinde ἐν Ἐφέσῳ nicht mit Unrecht auszulassen sich versucht fühlen konnte, ist natürlich. Daher die alte Lesart bei Basilius, aus ihr wahrscheinlich die Conjectur Marcion's.

§. 2.

Zeit und Ort der Abfassung.

Hierüber giebt der Brief theils an sich, theils in Verbindung mit dem Briefe an die Colosser Aufschluss. Der Ap. ist gefangen (3, 1. 13. 4, 1. 6, 20.) und verkündet selbst als Gefangener das Evangelium (6, 19. 20.). Von dem Orte seiner Gefangenschaft aus sendet er Tychikus mit diesem Briefe ab (6, 21.) und derselbe Tychikus wird auch von dem gefangenen Ap. abgeschickt, seinen Brief nach Colossae zu bringen (Col.

4, 7.). Bei der zur Genüge bekannten und besprochenen Verwandtschaft beider Briefe in Form und Inhalt ist es nun unmöglich anzunehmen, diese Briefe seyen zu ganz verschiedener Zeit verabfasst worden. Denn die Verwandtschaft erklärt sich nur aus der Gleichzeitigkeit der Abfassung, und kommen äussere Thatsachen, wie die gleichmässige Uebersendung der Briefe durch einen und denselben Mann, hinzu, so ist die Frage entschieden. Gestritten aber hat man, welcher der beiden Briefe zuerst geschrieben sey. Auskunft scheint hier Eph. 6, 21. verglichen mit Col. 4, 7. zu geben.. In unserem Briefe heisst es: ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμέ, die ὑμεῖς werden hiedurch in Beziehung auf das εἰδέναι anderen gleichgestellt. Allein wer die Anderen seyen, von denen der Ap. voraussetzt, dass sie auch, wie seine Leser, Nachricht über ihn empfingen, ist aus dem Contexte selbst gar nicht zu enträthseln, ja auch seinen Lesern musste es unverständlich bleiben. Zwar haben Rückert und Matthies eine Erklärung von καί gefunden. Rück. bemerkt: er habe im Vorigen von sich gesprochen und zwar mit Rücksicht auf seine Lage als Gefangener, jetzt gehe er zu den Lesern über in Bezug auf dieselbe; Matth. sagt kurz: im Gegensatze gegen sich selbst heisse es καὶ ὑμεῖς. Der Gedanke dieses „Uebergangs" oder dieses „Gegensatzes" könnte nur der seyn: ich weiss, was ich mache; damit aber auch ihr es wisst u. s. w., wovon eben so wenig im Vorhergegangenen etwas sich findet, als es überhaupt Jemandem beifallen kann, dies von sich zu versichern. Wollten dies aber beide Ausleger nicht sagen, so haben ihre Bemerkungen keinen Sinn; denn das comparativische καί drückt nicht irgend einen Uebergang oder irgend einen Gegensatz, sondern nur Gleichstellung aus, und steht es bei dem Subject des Satzes, so wird dies nach seinem Praedicate

mit einem andern Subjecte verglichen, wo dann natürlich der Grund der Vergleichung in dem gleichen Pradicate beider Subjecte liegen muss. Wie können aber die ὑμεῖς dem Ap. gleichgestellt werden, der vorher seiner in ganz anderer Beziehung gedacht hat, als er jetzt seiner Leser gedenkt? Von sich sagt er: bittet, dass mir Freudigkeit gegeben werde in meiner Gefangenschaft; von seinen Lesern sagt er: damit aber auch ihr — nicht: Freudigkeit empfanget, sondern: wisset, was ich mache. Wie kann denn καί hier eine Wechselbeziehung zwischen den ὑμεῖς und dem ἀπόστολος ausdrücken! Klar aber wird uns aus dem Col. Br. a. a. O., wie der Ap. dazu kommen konnte, hier das unverständliche καί zu setzen. Denen hatte er geschrieben: τὰ κατ' ἐμὲ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τύχικος; den Ephesiern schreibt er: ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμέ, τί πράσσω, πάντα ὑμῖν γνωρίσει Τύχικος, d. h. hatte der Ap. kurz vorher Einigen versprochen, Tychikus werde ihnen mündlich Nachricht über ihn bringen, so konnte er, eben weil ihm das noch frisch im Gedächtniss war, an Andere, welchen er nachher dasselbe versprach, schreiben: damit aber auch ihr (wie jene, denen ich es eben geschrieben habe) wisset, wie es mit mir stehe. Anders kann ich wenigstens das καί an unserer Stelle nicht erklären. Ist dies richtig, so muss unser Brief unmittelbar nach dem Briefe an die Colosser geschrieben seyn, und wir bedürfen hiefür der andern sehr prekären Beweisführungen aus dem Inhalte und der längern und kürzern Form der Briefe eben so wenig, als unser Argument durch die vorhandenen Gegengründe erschüttert werden kann, die man theils aus demselben Verhältniss von Form und Inhalt holen wollte [40]),

40) S. Corn. a Lap. comment. argum. ep. not. 4. Böhmer

woraus man für die frühere Abfassung des Col. Briefes argumentirte[41]), theils in dem Umstande begründet sah, dass in dem Grusse des Timotheus nicht, wie im Col. Briefe, gedacht sey. Man sagte nämlich, es erhelle hieraus, dass damals Timotheus noch nicht bei Paulus gewesen sey, wie später, als er den Brief an die Colosser und an Philemon schrieb[42]). Beweisen kann dies natürlich nichts gegen unsere Erklärung von 6, 21., und es bietet sich überdies zur Zurechtlegung dieses Umstandes die sehr einfache Annahme dar, dass Timotheus den Lesern, welche Paulus selbst nicht persönlich kannte, fremd war und Paulus ihn darum nicht nannte[43]).

Am allerwenigsten durfte man diese Beobachtung über die Grussform unseres Briefes zur Behauptung benützen, es sey unser Brief in einer zweiten Gefangenshaft in Rom geschrieben, in welcher, auch nach meiner bestimmten Ueberzeugung, die Briefe an Timotheus und Titus entstanden sind. Auch ist diese Meinung, obwohl früher ziemlich verbreitet[44]), jetzt all-

isag. in ep. ad Col. p. 169. Schneckenb. Beitr. S. 142 fg. Matthies S. 13.

41) Vgl. Neand. Gesch. der apost. Zeit Bd. 1. S. 388. Anm. 1. Meier zu u. Br. S. 225 fg.

42) Hug Einl. Bd. 2. S. 402. d. dritten Aufl.

43) So auch Meier S. 224. Vgl. Guerike Beitr. S. 100. Andere unhaltbare Meinungen s. bei Michaelis Einl. S. 1450. Eichh. Einl. 3. S. 279. Böhmer a. a. O. S. 370. und dagegen Guerike a. a. O. Anm. 159.

44) So Est, Lud. Capell. im app. ad hist. apost., Pearson in den annales Paulini, Fried. Spanheim in der hist. eccl., Nain de Tillemont in den mémoires pour servir à l'hist. eccl. u. in der vie de S. Paul, Sand-

gemein aufgegeben. Sie entstand nämlich aus 2 Tim. 4, 12. wo der Ap. sagt, er habe den Tychikus nach Ephesus gesendet; diese Mission hielt man für identisch mit der in unserm Briefe erwähnten und allerdings war dann damals Timotheus nicht bei dem Apostel. Allein die Briefe an die Colosser, an Philemon und an die Ephesier müssen gleichzeitig abgefasst seyn, sonst bleibt die innere Verwandtschaft des Eph. und des Col. Briefes und das Verhältniss von Eph. 6, 21. zu Col. 4, 7. unerklärlich. Alle Gründe, aus welchen man die Abfassungszeit der Briefe an Tim. und Titus in eine zweite Gefangenschaft verlegt, fehlen bei dem Col. Briefe gänzlich [45]). Also kann auch unser Brief nicht in der zweiten römischen Gefangenschaft geschrieben seyn.

Von denjenigen nun abgesehen, welche eine Gefangenschaft v o r des Apostels Bekanntschaft mit Ephesus oder gar eine d r i t t e in Rom fingiren mussten, weil sie die ausschliessliche Bestimmung des Briefes für die Gemeinde in Ephesus festhalten zu müssen glaubten [46]), war die von den Frühern am allgemeinsten anerkannte Meinung die, dass unser Brief in der e r s t e n r ö m i s c h e n G e f a n g e n s c h a f t, d. h. in der, mit

hagen in der Einl., Joach. Lange in der vita Pauli, Rus in der praef. ad comm. Hanneck. u. A.

45) Vgl. gegen Heidegger und Calov: Böhmer isag. in ep. ad Col. p. 139—41. Berthold t Einl. S. 3465 fgg.

46) Das erste nahm Oeder synt. observatt. p. 650 sqq. an; das zweite Köhler Versuch über die Abfassungszeit der apost. Schrift. S. 159 fgg. Usteri hat Recht gehabt, dieses Buch als „Product der Akrisie" zu bezeichnen. S. dessen Comment. zu Gal. S. 226.

deren Erwähnung die Ap. Geschichte schliesst, geschrieben sey. Auch die neuern Ausleger unseres Briefes sind ihr mit Ausnahme Rückert's, der keine Entscheidung zu geben weiss, beigetreten. Er schwankt nämlich zwischen ihr und der zuerst von Dav. Schulz aufgestellten, dann von De Wette, Schott, Schneckenburger[47]) empfohlenen oder weiter vertheidigten Ansicht: Paulus habe die drei Briefe an die Col., an Philem., und den unsrigen in Caesarea geschrieben. Gegen sie haben Matthies und Meier schon viel Richtiges gesagt. Wenige Modificationen und Zuthaten abgerechnet kann ich nur ihnen beipflichten.

Denn erstens sind die Gegengründe gegen die alte Ueberlieferung untriftig. Man will a) daraus, dass im Br. an die Philipper derer, welche der Ap. Col. 4, 9 — 14. Philem. 10. 23. 24. nennt, den Timoth. ausgenommen, nicht gedenkt, schliesen, die dort Genannten seyen nun auch nicht in Rom bei dem Apostel gewesen. Aehnliches will man auch aus 2 Tim. 4, 21. folgern. Allein dass der Ap. immer seine Gefährten nennen müsse, wird man nicht beweisen können, und wenn er die Colosser und Philemon von ihnen grüsst, wer möchte nun postuliren, dass er auch die Philipper habe von ihnen grüssen müssen? Oder dass er, da er ihnen wirklich einen Gruss von den Brüdern, die bei ihm seyen, schreibt (Phil. 4, 21.), diese Brüder nun auch habe nennen müssen? Oder dass sie, weil sie nicht genannt sind, andre seyen, als die Col. und

47) Dav. Schulz in d. Stud. u. Krit. 1829. Bd. 2. H. 3. S. 612. ff. De Wette Einl. 2te Aufl. S. 254 (doch unentschieden). Schott isag. p. 272 sqq. Schneckenb. Beitr. S. 143 fg.

Philem. genannten? Zudem ist der Brief an die Philipper in späterer Zeit, gegen das Ende der Gefangenschaft, geschrieben, wo in der Umgebung des Ap. Manches anders geworden seyn kann, als es früher war. Der zweite Br. an Timoth. gehört aber für diejenigen gar nicht hieher, welche ihn in der zweiten röm. Gefangenschaft geschrieben seyn lassen. Und dies allein kann ich wenigstens für richtig halten. Man sagt aber b) es sey nicht wahrscheinlich, dass der seinem Herrn in Colossae entlaufene Sclave Onesimus, dessen die Briefe gedenken, nach Rom gegangen sey, und dass, nachdem er dort bekehrt und wieder zurückgeschickt worden sey, es von ihm Philem. 15. heissen könne, er sey nur auf kurze Zeit, *πρὸς ὥραν*, entfernt gewesen. Diese Behauptung hat nur in Bezug auf *πρὸς ὥραν* einiges Gewicht; denn die Entfernung Rom's von Colossae konnte man um so weniger urgiren, je richtiger ist, was Matthies sagt: „je weiter der Knecht von Colossae weg war, desto sicherer war er", und je weniger es gerade an Mitteln fehlen konnte, Gelegenheit zur Reise in die damalige Welthauptstadt zu finden, welche mit allen Provinzen ununterbrochenen Verkehr hatte. Das Gewicht des Einwurfes geht aber vollends durch eine genaue Beachtung des *πρὸς ὥραν* Philem. 15. verloren; denn der Ap. sagt dort nicht absolut: des Sclaven Entfernung von seinem Herrn sey kurz gewesen, sondern es heisst in Bezug auf seine Bekehrung: vielleicht ward er darum auf kurze Zeit geschieden, damit er auf ewig dein würde (*ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς*) nicht mehr als Sclave, sondern mehr denn Sclave, als geliebter Bruder. Wer sieht nicht, dass die Entfernung des Onesimus nur relativ, im Verhältniss zur Ewigkeit, *πρὸς ὥραν* genannt werde? Und eine Trennung, die ein Jahrzehent dauerte, wäre kurz gegen die

Wiedervereinigung auf ewig. Endlich wird c) behauptet, der Ap. hätte in Rom nicht so genaue Nachrichten über Colossae haben können. Wenn Epaphras wirklich zu ihm gekommen war, wie der Brief aussagt, so wissen wir ja, woher er sie hatte. Dass aber die Reise nach Rom für Epaphras und die Andern zu weit gewesen sey, diese Behauptung wüsste ich mit keinem Kanon der Kritik zu rechtfertigen.

Zweitens spricht für die alte Annahme über den Ort der Abfassung unseres Briefes, dass wir nach dem Br. an die Philipper wissen, es sey Timotheus in Rom bei dem Apostel gewesen; dass er mit in Caesarea gewesen sey, können wir mit nichts beweisen. Ferner wissen wir aus Act. 27, 2. dass Aristarch, einer von den Genannten (Col. 4, 10. Philem. 24.), den Ap. auf der Reise nach Rom begleitete. Endlich stimmt das, was in unserem Briefe von des Ap. Wirksamkeit zur Verbreitung des Evangeliums gesagt wird, vollkommen mit den Worten Phil. 1, 12 — 14., also mit Daten aus seiner Gefangenschaft in Rom überein. So zeigt sich also, obwohl in unserem Briefe bestimmtere Hindeutungen gänzlich fehlen, zum wenigsten gar kein Grund die alte Ueberlieferung, dass der Brief in der ersten röm. Gefangenschaft geschrieben sey, zu verlassen.[48]) Nach der mir wahrscheinlichsten chronologischen Bestimmung war es das Jahr 62, in welchem der Ap. diesen Brief schrieb.

48) Vgl. besonders Neander Gesch. d. apost. Zeit 1. S. 372 fg. Anm.

§. 3.

Aechtheit des Briefes.

Niemand hatte früher an der Aechtheit unseres Briefes gezweifelt, obwohl schon frühzeitig die Eigenthümlichkeit desselben in Gedankengang und Sprache bemerkt worden war. Ὑψηλῶν σφόδρα γέμει τῶν νοημάτων καὶ ὑπερόγκων sagt Chrysostomus, und während eine Menge von Auslegern von der Schwierigkeit der Erklärung und der Verwicklung der Perioden sprachen, meinte schon Erasmus: stylus tantum dissonat a caeteris Pauli epistolis, ut alterius videri possit, nisi pectus atque indoles Paulinae mentis hanc prorsus illi vindicaret. Es ist auch wirklich kein anderer Brief des Ap., in welchem die Fülle der Gedanken in einem so ununterbrochenen Strome sich ergösse und die Mannichfaltigkeit ihrer gegenseitigen Beziehungen auch äusserlich in der Verkettung so vielgliedriger Perioden hervorträte. In allen andern sind die Perioden kürzer und die Gedanken fügen sich wie einzelne, scharfkantige Steine aneinander. Allein es erklärt sich das aus der Verschiedenheit des Inhaltes. Alle die andern Briefe können nicht Analoges zeigen, weil in ihnen allen die Form der Beweisführung und der Polemik vorherrscht. Unser Brief allein ist es, der sich ungehemmt in anbetender Schilderung der in Christo empfangenen Segnungen bewegt. Nur wo die Paraenese eintritt, drückt sich die Bestimmtheit der einzelnen Forderung auch in kurzen Sätzen aus. Sonst ist es überall, als verlöre sich die Sprache in dem Reichthum der göttlichen Geheimnisse, die sie offenbaren soll. Der Col. Brief bietet nur im ersten Cap. Aehnliches dar; mit dem zweiten Cap. geht der Ap.

zur directen Bekämpfung specieller Irrthümer über, und da ändert sich auch die Sprache.

Diese Eigenthümlichkeit der Form, welche der Eigenthümlichkeit des Inhaltes vollkommen entspricht, kann also auch nicht den leisesten Zweifel an der Aechtheit des Briefes begründen. Dennoch hat de Wette von der Aehnlichkeit unseres Briefes mit dem an die Colosser, von einzelnen Worten und Aeusserungen, die dem Ap. fremd oder seiner nicht recht würdig schienen und von der Schwierigkeit der Zuschrift Anlass genommen, die Aechtheit des Briefes zu bezweifeln. Gegen ihn ist von Guerike, Hemsen, Schneckenburger, Schott[49]) schon so viel und mitunter so treffendes gesagt worden, und De Wette hat in der zweiten Auflage seiner Einleitung selbst so bestimmt erklärt, diese Gründe reichten nicht hin, den Brief zu verwerfen, dass Rückert's wiederholte, weitläufige Polemik selbst schon überflüssig erscheint, und ich für unpassend halte, ein Gleiches zu thun. Nur Weniges möchte ich zu dem schon von Andern Gesagten hinzufügen.

Dass die Zuschrift in ihrem Verhältnisse zum Inhalte des Briefes nur dann bedenklich machen könne, wenn sich keine passende Erklärung derselben fände, und wenn sonst andere Gründe gegen die Aechtheit des Briefes sprächen, versteht sich von selbst. Derjenige, welcher eine Erklärung der Ueberschrift glaubt gefunden zu haben, kann von dieser Seite aus nicht zweifelhaft werden. Wir müssten also zu den Worten und

49) Guerike Beitr. S. 106 fgg. Hemsen der Ap. Paulus S. 130 fgg. Schneckenb. Beitr. S. 135 fgg. Schott isag. p. 260 sqq. Vgl. auch Meier S. 221 fgg. Rückert S. 289 fgg.

Aeusserungen des Apostels übergehen. Hier aber ist von meinen Vorgängern schon Alles gesagt worden, was zu sagen war. Wenn De Wette Stellen wie 1, 22. vgl. Col. 2, 10. 4, 10., die dämonologischen Vorstellungen 2, 2. 6, 12., den θεμέλιος τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν 2, 20., das Prädicat ἅγιοι ἀπόστολοι 3, 5., die Stelle πρὸς ὃ δύνασθε — τοῦ Χριστοῦ 3, 4., ferner ἵνα γνωρισθῇ σοφία τοῦ θεοῦ 3, 10., ferner πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς 3, 15. vgl. mit 1, 10., endlich παρέδωκεν — εὐωδίας 5, 2. und die „allegorische" Auslegung von Ps. 68, 19. 4, 8. neben der „Allegorie" von der Kirche und Ehe 5, 23 fgg. fremd der apostolischen Denkart und die Ermahnungen 4, 28. 5, 18. unzart findet, so kann ich an meinem Theile nur auf die im Commentare gegebenen Erklärungen verweisen. Solche subjective Empfindungen über den Eindruck von Stellen sind das Letzte, was in Sachen der Kritik gehört werden darf, zumal da es sich schon zur Genüge erwiesen hat, wie in solchen Fällen in der Regel der Anstoss nicht in der Stelle, sondern in der Betrachtungsweise liege. Die sogenannte Unzartheit in dem Verbot der Dieberei und Völlerei habe ich aber auch im Commentare nicht einmal berücksichtigen zu müssen geglaubt. Eben so gross ist der Missbrauch, der mit den ἅπαξ λεγόμενα in der Kritik getrieben wurde, obwohl schon Plank in jener berühmten Streitigkeit einer früheren Zeit das Unhaltbare dieser Art von Argumentation gut nachgewiesen hat[50]). Es ist schon von Andern bemerkt worden, wie das Wahrnehmen solcher ἅπαξ λεγ. nur dann an sich schon Bedeutung hätte, wenn diese dem Idiom

50) Plank Bemerkungen üb. den ersten Brief an Timoth. Götting. 1808.

des Schriftstellers, seinem Gedankenkreise, oder der gleichzeitigen Sprechweise zuwiderliefen; denn es ist ja natürlich, dass bei so wenigen Briefen eines Mannes und bei so grossem Reichthum der Gedanken jeder Brief seine ἅπαξ λεγ. haben muss. Ἅπαξ λεγόμενα dieser Art aber sind an sich ohne alle Bedeutung in der Kritik, ausser wenn primäre Verdachtsgründe gegen die Aechtheit des Ganzen vorhanden wären, für welche sie dann secundäre Argumente abgeben könnten. Da primäre Verdachtsgründe bei unserm Briefe fehlen, so sind auch seine ἅπ. λεγ. ohne alles Gewicht[51]. Die Vergleichung endlich unseres Briefes mit dem an die Colosser hat De Wette zu dem Resultate geführt, dass unser Brief nichts als eine „wortreiche Erweiterung“ des Briefes an die Col. sey. Diesen „breiten Wortreichthum“ unseres Briefes hat De Wette durch Vergleichstafeln anschaulich machen wollen, welche die Parallelstellen nebeneinander halten. Dieses Verfahren beweist insofern nicht, was es beweisen soll, als zum Theile die parallelen Ausdrücke sich in sehr verschiedenen Gedankenverknüpfungen wiederfinden, und die Aufgabe, zu erweisen, dass unser Brief nur eine wortreiche Erweiterung des Col. Briefes sey, erst dann gelöst wäre, wenn man gezeigt hätte, dass unser Brief nur mehr Worte und nicht mehr Gedanken, und dass er nur dieselben, nicht etwa andere Tendenzen als der Col. Br. habe. Von diesen zwei Punkten schweigt aber De Wette völlig, während ich die Behauptung mit Sicherheit aufzustellen und durchzuführen mich getraue, dass kein Wort in unserm Briefe überflüssig stehe, und die Verschiedenheit beider Briefe sich bestimmt nachweisen lasse. Den Erweis fürs Erste liefert der Commentar.

52) Vgl. hier besonders Guerike S. 111 fgg.

Den zweiten Punkt gedenke ich jetzt noch kurz zu behandeln, da er auch allgemeines Interesse hat. Wir haben §. 2. aus einem einzelnen bestimmten Datum geschlossen, dass der Col. Brief unmittelbar vor unserem Briefe geschrieben seyn muss. Der Ap. hatte also, wie das in der Natur der Sache liegt, zuerst die speciellen Bedürfnisse der Gemeinde zu befriedigen gesucht, deren Lehrer sich bei ihm befand und ihm die Nachrichten über ihren Zustand gebracht hatte. Dort waren Irrlehren eingedrungen, welche die Freiheit der Erlösten durch die Satzungen einer eigenwilligen Askese zu unterjochen und den Reichthum der Offenbarung in Christo in der dünkelhaften Armuth einer sogenannt höheren Erkenntniss zu verschleudern drohten[52]). Der Ap. zeigt ihnen nun, wie sie in Christus, der da erhaben sey über Alles, was erhaben heisse, volle Genüge hätten, und wie am allerwenigsten die durch ihn Befreiten sich wieder in die Botmässigkeit äusserer Satzungen begeben könnten. Dies ist das Hauptthema, von welchem sich auch die ganze Art der Darstellung bedingt zeigt. Wenn nun der Ap. unmittelbar nachher ein Schreiben an andere Christen abfasst, in welchem er auch die Herrlichkeit der Erlösung, schildert, so ist es erklärlich, wie dieses, gerade nach dem wehmüthigen Geschäft, die unendliche Fülle göttlicher Weisheit gegen das Eindringen armseliger Menschenweisheit vertheidigen zu müssen, eine grössere Bewegung in der Darstellung, zugleich aber in einer Menge von Anklängen die Verwandtschaft mit dem Briefe zeigt, dessen Abfassung der Ap. eben vollendet

52) Vgl. hier besonders Böhmer isag. in ep. ad Col. p. 56 — 124. Rheinwald de pseudodoctorib. Colossens. commentatio exegetico-historica. Ver. Rhen. 1834.

hat. Man hat behauptet, dass der Ap. auch die gleichen Irrthümer in unserem Briefe bekämpft habe. Allein es scheint dies mehr wegen der allgemeinen Verwandtschaft der beiden Briefe vorausgesetzt worden zu seyn, als dass es sich aus einzelnen Stellen und der Tendenz unseres Briefes im Allgemeinen erweisen liesse. Die einzelnen Stellen, die man hier fälschlich angezogen hat, behandelt der Commentar. Wie die Tendenz unseres Briefes eine ganz andere, als die des Col. Briefes sey, und wie dies auch in Darstellung und Gedankenordnung bestimmt heraustrete, soll nun hier eine vergleichende Inhaltsangabe beider Briefe zeigen. Sie dient zugleich zur schliesslichen Begründung dessen, was §. 1. über die Bestimmung unseres Briefes gesagt worden war.

Nach dem Grusse, welcher, ausser der schon besprochenen Differenz rücksichtlich des Timotheus, in beiden Briefen gleich lautet, beginnen beide Briefe in gleicher Weise mit einem Danke gegen Gott. Allein im Col. Briefe (1, 3—8.) bezieht sich der Dank sogleich auf die Zustände seiner Leser; er dankt Gott für die christl. Gesinnung, die sich bei ihnen zeige, die Frucht des Evangeliums, welches sie durch den Epaphras hätten kennen lernen, von dem auch der Ap. seine Nachrichten über sie habe. Unsern Brief hingegen eröffnet ein allgemeiner Dank für das durch Christus gekommene Heil, das von Ewigkeit her beschlossen, verwirklicht durch den Tod des Sohnes Gottes, im Worte verkündet und auch den Einzelnen aus den Juden wie den Heiden durch den Glauben zu Theil geworden sey (3—14.). Dies Letzte bildet erst den Uebergang zur speciellen Beziehung auf seine Leser. Indem er nun vom 15ten Verse an Gott für ihren Glauben und ihre Liebe, wovon er gehört habe, dankt, bittet er zugleich um Kraft von Gott

zu ihrem geistigen Wachsthume wie im Col. Briefe 1, 9—20., aber in sehr verschiedener Weise. Während der Ap. in unserm Br. bis zum 4ten Cap. alle allgemeinen Beziehungen und Verpflichtungen des christl. Lebens nach allen Seiten hin in Gebet und Ermahnung berührt, drängt es ihn im Col. Briefe sogleich zu dem einen Hauptpunkt, welchen festzuhalten für die specielle Verirrung seiner Leser das Wichtigste war. Nachdem er nämlich Col. 9—11. um Förderung ihres geistigen Lebens in jeder Beziehung gebetet hat, benennt er die Stimmung, in der das geschehen könne, als die Dankbarkeit gegen den Gott, der sie in das Reich seines Sohnes, des Versöhners versetzt habe (12—14.), welcher da sey das Abbild des unsichtbaren Gottes, der erste vor aller Creatur, durch welchen und für welchen Alles geschaffen sey, als der, der vor Allem war und in welchem Alles Bestand hat, und als der, welcher Haupt der Kirche und Erstling der Auferstandenen ist, indem in ihm die Fülle der Gottheit wohne und durch seinen Kreutzestod Alles mit Gott versöhnt sey (15—20). Auch sie, die ehemals Entfremdeten, habe Er versöhnt, wenn sie nämlich unbeweglich festhielten am Glauben des Evangeliums, dessen Diener er, der Apostel, sey (21—23.). Er freue sich jetzt in seinen, durchaus nothwendigen, Leiden für die Kirche, deren Diener er nach dem Rathschlusse Gottes geworden sey, jetzt das Geheimniss in Christus offenbaren zu lassen, den er mit allem Ernst der Ermahnung verkündige u. s. w. (24—29.) Dies ist der Uebergang zu den besondern Rügen, zu welchen sich der Ap. veranlasst sieht. Die über Alles erhabene Majestät Christi hebt er mit aller Kraft im Gegensatz, wie sich das nachher erweist, zu den vermeintlichen Erhabenheiten ihrer θρησκεία τῶν ἀγγέλων (2, 18.) hervor und zugleich spricht

die Bedingung εἴ γε (1, 23.) sehr deutlich die Besorgniss aus, welche den Apostel bewegt. Anders in unserem Briefe. Es zeigt sich weder eine Besorgniss rücksichtlich ihres Glaubens, noch wird in ähnlicher Weise gerade die Herrlichkeit der Person Christi hervorgehoben. Vielmehr beschäftigt sich der Ap. vorwiegend mit der Herrlichkeit der Thatsache der Erlösung und der Gedankengang ist folgender: der Ap. bittet (1, 16 — 2, 10.), dass Gott ihnen seinen Geist geben möge, um die Herrlichkeit ihrer Berufung und was Gott an den Gläubigen vermöge, zu erkennen, da der Herr bereits seine Macht in der Auferweckung und Verherrlichung Christi erwiesen und ihn zum Haupte seines Leibes, der Kirche, gegeben und sie in ihm vom Tode der Sünde, der Botmässigkeit des Teufels und dem Zorne Gottes, worin sie gleich ihnen, den ehemaligen Juden, gefangen gelegen seyen, in Barmherzigkeit befreit und mit Christus verherrlicht habe. Denn aus Gnaden seyen sie errettet durch den Glauben, sie seyen Gottes Schöpfung, geschaffen in Christo zu guten Werken. An diesen Gipfelpunkt seiner Darstellung reiht sich dann alles Weitere. Denn es heisst nun (11 — 22.): sie sollten desshalb eingedenk seyn, dass sie einst fern von den Rechten und Verheissungen Israels ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt gewesen, jetzt nahe gekommen seyen durch das Blut Christi. Er nämlich, der beide, Juden und Heiden vereinigt habe, habe die Scheidewand des Gesetzes durch seinen Tod getilgt, um Beide neu zu machen und mit Gott zu versöhnen, und habe selbst bei seiner Erscheinung auf Erden Beiden Frieden verkündigt, weil sie Beide durch ihn in einem Geiste Zugang zum Vater hätten. Sie gehörten jetzt also mit zu dem grossen Gebäude, dem Tempel Gottes, welches die Apostel ge-

gründet hätten, und dessen Mittelpunkt Christus sey. Es bitte, fährt er nun fort (3, 1—21.), es bitte darum er, der Ap., nach seinem Berufe (dessen Wesen und Bedeutung er ihnen nun näher schildert 2—13.), für sie um Wachsthum am innern Menschen in Glaube und Liebe, um die Unermesslichkeit des erlangten Heiles zu erkennen und zugleich zu lernen, dass die Liebe Christi alle Erkenntniss übersteige. Und nun schliesst er mit einer Aufforderung zum Preise des Gottes, der über Bitten und Verstehen thun könne.

Im Col. Briefe aber reihen sich an die Schilderung der Erhabenheit Christi, dem sie die Erlösung dankten, Bemerkungen und Ermahnungen ganz anderer Tendenz. Cap. 2. nämlich sagt Paulus, er wolle ihnen nicht vorenthalten, wie viel ihm daran liege, dass sie zu einer festen Erkenntniss des Geheimnisses Christi kämen, in welchem alle Schätze der Weisheit verborgen seyen. Dies ihnen zu sagen, sey nöthig, damit sie nicht durch Geschwätz verführt würden. Auch in der Ferne nehme er fortwährend Theil am Zustande ihres Glaubens (1—5.). Wie ihnen Christus verkündigt worden sey, so sollten sie in ihm wandeln, fest an ihm hangend im Glauben. Sie sollten sich hüten vor der Menschen Weisheit, dem, was nicht Christo gemäss sey. Denn in ihm wohne die Fülle der Gottheit und aus ihm hätten sie die Fülle ihres geistigen Besitzthums, aus ihm, der erhaben sey über alle Macht und Hoheit, in welchem sie mitbegraben seyen durch die Taufe, miterweckt durch den Glauben an den Auferstandenen, lebendig gemacht zu neuem Leben durch Vergebung der Sünden, indem er das Gesetz, den Ankläger, durch seinen Kreutzestod aufgehoben und über alle Gewalten der Hölle triumphirt habe (6—15.). Sie sollten also nicht wieder Knechte werden von Satzungen, wel-

che nur Schatten des Kommenden wären, und sich nicht durch einen falschen Engeldienst von dem Haupte entfremden lassen, mit welchem verbunden allein der Leib das rechte Gedeihen finde (16 — 19.). In Christo seyen sie befreit von dem, was der Welt als leitende Norm gegeben sey, warum sollten sie sich mit den Speiseverboten wieder durch Menschenlehren beschweren lassen, welche nur den äussern Schein für sich hätten. Seyen sie in Christo auferweckt, so sollten sie allein zu dem erhöhten Christus aufstreben und was der Erde angehöre, hinter sich lassen. Sie seyen ja wirklich gestorben, und ihr Leben sey mit Christo in Gott verborgen, bis es mit Christus einst in Herrlichkeit werde offenbar werden (20 — 3, 4.).

Von der Bekämpfung dieser ganz eigenthümlichen Verirrung findet sich in unserm Briefe nichts; im Gegentheil die einzige Stelle, welche eine bestimmte polemische Richtung zu haben scheint, betrifft eine sittliche Verirrung, von der wieder im Col. Briefe mit keinem Worte die Rede war. In der Ermahnung nämlich cap. 4., an welche wir jetzt kommen, ermahnt er seine Leser, zu denen er eben von der Kraft der Erlösung gesprochen hatte, zur Bewahrung der Einheit des Glaubens und des Geistes, zu der sie berufen seyen, auf welche allein auch die Verschiedenheit der Gnadengaben abzwecke, indem sie der vollkommenen Reife und Sicherheit der Erkenntniss zuführen und in Bezug hierauf die Liebe zu Christus fördern sollten, von welchem aus allein der ganze Leib je nach der verschiedenen Thätigkeit der einzelnen Glieder das eigene Wachsthum wirke in Liebe (1 — 16.). Hier könnte nur das eine unbestimmt bleiben, ob der Ap. durch analoge Erfahrungen bei andern Gemeinden, oder durch besondere Kenntniss des Zu-

standes seiner Leser sich bewogen gefühlt habe, diese Ermahnung auszusprechen.

Endlich zeigt sich auch in den wirklich parallelen Theilen beider Briefe Col. 3, 5—17. 18—4, 6. und Eph. 4, 17—5, 20. 21—6, 20. eben so viel Uebereinstimmung als Freiheit in der Anordnung und theilweise, bedeutsame Zuthaten in unserem Briefe. Wir stellen wohl am besten die beiden Uebersichten nebeneinander.

Col. Br.

Sie sollten also Unlauterkeit jeder Art, Zorn, Lüge, kurz den alten Menschen ablegen, den neuen anziehen, in welchem nur Christus wohne (5—11.). Als Geliebte Gottes sollten sie Demuth, Barmherzigkeit u. s. w. kurz Liebe üben, und der Friede Christi möge in ihnen regieren, indem sie stetigen Dank darbrächten (12—14.).

Fromme Rede und Lied zieme sich für sie, ja alles, was sie thäten, müsse im Namen des Herrn geschehen (15—17.).

Ermahnungen an Weib, Mann; Kind, Vater; Sclave, Herr (18—4, 1.). Aufforderung zum

Eph. Br.

Sie sollten nun nicht mehr nach dem frühern heidnischen Wandel leben, sondern gemäss ihrer Erkenntniss Christi den alten Menschen ablegen und den neuen anziehen; ablegen also Lüge, Zorn, Dieberei, faules Geschwätz, es müsse alles, was Bosheit heisse, entfernt werden, sie selbst müssten Nachahmer Gottes und Christi werden. (4, 17—5, 2.)

Alles unsaubere, unzüchtige Wesen müsse getilgt werden, sie sollten sich hier nicht durch leere Worte täuschen lassen. Denn als K i n d e r d e s L i c h t e s müssten sie nicht allein der Werke der Fin-

Col. Br.

Gebete und zur Fürbitte auch für den Apostel (2—4.). Sie sollten behutsam im Wandel gegen aussen und bereit zur Verantwortung in Rede und Antwort seyn (5. 6.).

Ankündigung des Tychikus. Viele Grüsse von Einzelnen u. s. w. (7—17.). Gruss des Paulus an sie mit eigener Hand (18.).

Eph. Br.

sterniss sich enthalten, sondern auch sie strafen, es gelte Behutsamkeit im Wandel, und statt Völlerei zieme sich nur die Freude des stillen oder lauten geistlichen Gesanges und stete Danksagung (v. 3—20.).

Die Verpflichtung der Ehegatten mit Durchführung der Analogie im Verhältnisse Christi zur Gemeinde (21—33.). Pflichten der Kinder, Väter, Sclaven, Herren (6, 1—9.). Schluss: Aufforderung zum Erstarken in Kraft. Schilderung des Kampfes und der rechten Rüstung und des Gebetes, in dem sie gebraucht werde, nebst der Aufforderung, auch für ihn zu bitten (10—20.). Ankündigung des Tychikus. Allgemeiner Gruss an die Brüder. Segen denen, die Christus lieb haben (21—24.).

Der Schluss unseres Briefes vollendet die schöne Rundung des Ganzen. Vielleicht dass es den Ap. eben jetzt, da

er gegen Irrthum und Lüge eine geliebte Gemeinde zu wahren gestrebt hatte, treibt, diejenigen, welche in dem Augenblicke noch unversucht waren, mit den Gefahren bekannt zu machen, die auch ihnen, wie allen, drohen, welche mit ihrem Eintritt in das Reich des Lichtes hier auf Erden dem Kampfe mit dem Reiche der Finsterniss und eben darum auch dessen Versuchungen nothwendig ausgesetzt sind.

Diese Uebersicht wird an ihrem Theile bereits gezeigt haben, dass unser Brief auf jeden Fall etwas Anderes, als blos eine wortreiche Erweiterung des Briefes an die Colosser sey. Das Fehlende muss die Erklärung des Briefes selbst ergänzen.

Cap. I.

V. 1. Παῦλος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν [ἐν Ἐφέσῳ] καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Ueber den Namen Παῦλος vgl. neben den Einleitungen Tholuck und besonders Reiche zu Röm. 1, 1. Der Umstand, dass der Apostel sich selbst in allen Briefen so nennt, wird daraus zu erklären seyn, dass er, wie schon Beza zu Act. 13, 9. bemerkte, als Apostel der Heiden auch in der äusseren, von ihnen überkommenen Benennung sich an sie anschliefst. Vgl. Calov z. u. St.

ἀπόστολος] (vgl. Luc. 6, 13. mit 1. Tim. 2, 6. κήρυξ καὶ ἀπόστολος) ist Amtsname. Die Beziehungen, die sich daran knüpfen, setzt der Ap. als bekannt seinen Lesern voraus; weder das Wort ἀπόστ., noch die Genitivverbindung Ἰησ. Χρ. giebt über die Natur des Amtes und das Verhältniss des mit dem Amte Bekleideten zu dem, dessen Abgesandter er ist, an sich Aufschluss. Daher fügt der Apostel zu ἀπόστ. Ἰησ. Χρ. anderwärts noch κατ' ἐπιταγὴν — Χρ. Ἰησ. (1. Tim. 1, 1.), was unmöglich wäre, wenn das Genitivverhältniss, wie Einige woll

ten, an sich die Autorisation bezeichnete. Zu ἀπόστ. vgl. das πρεσβεύειν ὑπὲρ Χριστοῦ 2. Cor. 5, 20. Eph. 6, 20.

Dass er durch den Willen Gottes dieses Amt überkommen habe, näher: dass es Gnade, Barmherzigkeit Gottes war, die ihn zum Apostel aus einem Feind des Christenthums machte, das stand dem Apostel eben so fest als unablässig vor Augen, und er spricht es bald im Danke für die ihm gewordenen Segnungen, bald als die Gewissheit für andere aus, dass sie aus seinem Munde göttliche Wahrheit zu hören erwarten dürften, da nicht Menschen, sondern Gott ihn gesendet habe. So hier und Col. 1, 1. vgl. mit Gal. 1, 1. Der Wille Gottes ward ihm in dem äusserlichen Factum kund, das den Apostel zugleich innerlich traf; vgl. Act. 9. mit Gal. 1, 12. 1 Cor. 15, 8. und die weiter hieher gehörigen, sich stufenweise erläuternden Stellen 1 Tim. 1, 12. 1 Thess. 2, 4. 2 Cor. 4, 1. 3, 5. 1 Cor. 15, 10. 1 Tim. 2, 6. Röm. 15, 15. 1, 5.

Ueber die Lesart ἐν Ἐφ. s. Einl. §. 1.

Τοῖς ἁγίοις] Dass in dem Worte ἅγιος nach Analogie des hebr. קדוש zunächst nur der Begriff des Gott Geweiheten, ohne alle Rücksicht auf den innern Zustand des Subjects, liege, ist etwas zur Genüge Anerkanntes und Bekanntes. S. Tholuck, Rückert, Reiche zu Röm. 1, 1. Bähr zu Col. 1, 2. Den Begriff einer innern Heiligkeit, den man von einem christlichen ἅγιος nicht trennen kann, hat man nicht aus dem Worte, sondern aus der Erkenntniss von dem Wesen der christlichen Gemeinschaft, welcher ein solcher ἅγιος angehört. In der Verbindung ἅγιος καὶ πιστός wird nun die äussere Beziehung sowohl, als der innere Zustand des Christen hervorgehoben. Ebenso Col. 1, 2. τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ.

Dass ἐν Χρ. nicht ausschliesslich nähere Bestimmung von πιστός, noch viel weniger Angabe der Richtung der πίστις der Gläubigen sey, hat zuletzt noch Bähr zu Col. a. a. O. richtig anerkannt und ausgesprochen. Phil. 1, 1. steht πᾶσι τ. ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ als nähere Bezeichnung der Gemeinschaft, in welcher sie ἅγιοι sind. So ist es auch hier die nähere Bezeichnung der Sphäre, innerhalb welcher der Ap. den Christen die Praedicate ἅγιος und πιστός giebt: in der Gemeinschaft mit Christus Jesus. vgl. Win. Gr. S. 332.

V. 2. ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν κ. κυρίου Ἰησ. Χρ.] so auch Röm. 1, 7. 1 Cor. 1, 3. 2 Cor. 1, 2. Phil. 1, 2. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. 2. 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4. Philem. 3. Es wird niemanden mehr in den Sinn kommen, zu behaupten, der Genitiv κυρίου hänge nicht von ἀπό, sondern wie ἡμῶν von πατρός ab. Tit. 1, 4. enthält allein schon die schlagende Widerlegung. Eine bestimmte Scheidung, welche der Ap. zwischen Gott und Christus überall streng festhält, hat man wohl beachtet; die Gründe und Beziehungen derselben aber hat man, besonders neuerlich, ganz missverstanden. Dass in dem apostolischen Segenswunsch eine Eigenthümlichkeit des christlichen Glaubens ausgedrückt sey, wird sich schon aus der constanten Wiederholung desselben vermuthen lassen. Die χάρ. und εἰρ. leitet der Apostel auf gleiche Weise von Beiden, von G. und Chr., ab, in dieser Beziehung stehen sich also Beide gleich. Geschieden sind sie durch die Attribute. Πατὴρ ἡμῶν wird Gott genannt, unstreitig nicht in allgemeinem, sondern in jenem Sinne, in welchem wir kraft der durch Christus erlangten υἱοθεσία (s. u. v.5.) ihn zum Vater haben. Κύριος, Herr der Christen, heisst Christus, inwiefern nach Christi eigenem Ausspruch die Herrschaft vom Vater ihm übergeben ist (Matth. 28, 18. vgl. Eph. 1, 22. Phil. 2, 10. u. s. w. s. u.), eine Herrschaft, welche ihm bis zum Gerichte und der Vollendung des ganzen Heilsplanes bleibt, so dass er dann erst in dieser Beziehung dem Vater untergeordnet erscheint (1 Cor. 15, 24. 28.), während er in seiner ganzen Erscheinung als Messias (χριστός) nach dem Ap. Gott zum Haupte hat (1 Cor. 11, 3.) und Gottes ist (1 Cor. 3, 23.). Es liesse sich überhaupt sagen, dass nach dem Ap. Christus in dreifacher Beziehung als Herr erscheine: 1) als Schöpfer (Col. 1, 16. 1 Cor. 8, 6. vgl. mit Joh. 1, 3.), 2) als Erlöser (s. Act. 20, 28.), 3) als erhöheter Menschensohn (Phil. 2, 9—11.).

Zur Erleichterung der Uebersicht über den Zusammenhang von V. 3—14. diene die kurze Bemerkung: indem der Apostel Gott für die Erlösung der Geretteten dankt, erwähnt er ein dreifaches Verhältniss, in welchem dieses Factum seine Wirklichkeit hat: I. eine objective That Gottes, a) in dem ewigen Rathschluss der Erlösung der Gläubigen, b) verwirklicht durch den Tod seines Sohnes (V. 1—7. παραπτωμάτων.); II. die Offen-

barung dieser That im Worte (κατὰ τὸν πλοῦτον v. 7 — 10.); III. die subjective Verwirklichung dieser That in der Erlösung der Einzelnen (V. 11 — 14.).

V. 3. Εὐλογητός] Mit Dank und Preis Gottes beginnt der Apostel fast alle seine Briefe, sey es im Allgemeinen für die Segnungen der Erlösung, oder in besonderer Beziehung auf einzelne christliche Gemeinden oder Personen. (Röm. 1, 8. 1 Cor. 1, 4. 2 Cor. 1, 3. Phil. 1, 3. Col. 1, 3, 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 3. 2 Tim. 1, 3.) Wo das nicht der Fall ist, finden wir das Unterlassen immer in dem Hervortreten eines ganz speciellen Verhältnisses zwischen dem Apostel und denen, an welche er schreibt, in einer besondern Absicht des Briefes begründet, die gleich von vorn herein sich kund giebt, und in dem Apostel jenes allgemeinere Gefühl zurückdrängt. Vgl. den Brief an die Gal., den ersten an Tim. u. den an Tit. Εὐλογητός (ברוך im A. T.) den Apokryphen und dem Apostel gewöhnlich bei dem Preise Gottes. Daher wird Gott κατ᾽ ἐξοχὴν genannt ὁ εὐλογητός Marc. 14, 61. vgl. Schöttg. ad Rom. 9, 5. In der ältern christl. Kirche war ὁ εὐλογητός eine besondere εὐχὴ ἱερά vgl. Suic. s. h. v. Das Prädicat steht an der Spitze des Satzes wie überall, wo in Exclamationen oder optativischen Sätzen die Copula εἶναι nicht ausgedrückt ist, zum Unterschiede von dem blos erzählenden Satze, wo das Praed. bekanntlich vor- und nachstehen kann, je nach dem Nachdrucke, der auf dem Subjecte oder dem Praedicate liegt. Man hat diese Regel für's N. T. ignoriren wollen z. B. Fritzsche geg. Thol. zu Röm. 9, 5. Weder die LXX, noch die Apokryphen, noch das N. T. weichen je von dieser Regel ab. Beispiele dafür in Menge. Gen. 3, 14. 17. 4, 11. 49, 7. Deut. 28, 4 sqq. 1 Sam. 26, 25. 25, 32. 33. Ruth. 3, 10. Jer. 17, 5. 7. Ps. 41, 13. 118, 26. 119, 1. 124, 6. 135, 21. 137, 9. 144, 1. 15. 145, 9. 18. u. s. w. Judith. 13, 17. 18. Or. Asar. 29. u. s. w. Matth. 5, 3 fgg. 21, 9. 23, 39. 24, 46. Luc. 1, 28. (Ich kann nämlich nicht, wie noch Win. Gr. S. 202. thut, in den Worten εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν jenen Hebraismus finden, der den Superlativbegriff bezeichnet. Das würde meines Erachtens hebräisch: המברכת בנשים griechisch: ἡ εὐλογημένη ἐν γυν. heissen (Vgl. Ewald Gr. §. 302.). Die Worte unserer Stelle scheinen denen Luc. 1, 42., der Gedanke dem in Gen. 3, 30.

Cant. 6, 8. ausgedrückten gleich zu seyn. Vgl. übrigens auch Evangel. Thomae cod. apocr. ed. Thilo p. 314. c. 19. μακαρία σὺ εἶ ἐν γυναιξίν, und Fritzsche conject. in N. T. p. 18.) Luc. 1, 42. 45. 68. 19, 38. Jo. 12, 13. 2 Cor. 1, 3. u. s. w. Dass die dichterisch - rhetorische Umkehrung der Sätze Ps. 68, 19: Κύριος ὁ Θεὸς εὐλογητός, εὐλογητὸς κύριος ἡμέραν καθ' ἡμέραν keine Ausnahme von der Regel ist, sieht man leicht ein. Auch wenn die Copula dabei steht, liegt es in der Natur des Ausrufs oder Wunsches, viel eher das Praedicat an die Spitze zu stellen, als es nachfolgen zu lassen. Vgl. εὐλογ. εἶ Tob. 8, 15 fgg. 11, 14. Or. Asar. 28, 30. 31. 32. 33. μακάρ. εἶ Matth. 16, 17. u. s. w. Dagegen Ps. 113, 2. εἴη τὸ ὄνομα κυρίου εὐλογημένον. Der Ursprung des Gebrauches von εὐλογητός nach dem hebr. ברוך, welches rein passiver Bedeutung wie alle nom. adject. der Endung ו (Ew. Gr. §. 121. s. dort die Ausnahmen) ist, und der öftere Wechsel mit εὐλογημένος in solchen Formeln erweisen schon allein das Unstatthafte der Annahme, als heisse es hier oder in ähnlichen Fällen preiswürdig oder zu preisen. Ueberdies kommt noch hinzu, dass nichts der Empfindung des frommen und heissen Dankes widerstrebender und unnatürlicher wäre, als eine solche Würdigkeits- oder Nothwendigkeits-Erklärung, dass Gott Preis oder Dank erhalten müsse. Nicht: des Preises würdig oder zu preisen ist, sondern: gepriesen sey u. s. w. sagt der Apostel. Dass das N. T. von Gott immer εὐλογητός nicht εὐλογημένος braucht, wie Steiger zu 1 Pet. 1, 3. bemerkt, scheint mir deshalb nicht aus einer „Pflicht der Kreatur, aus einem Muss, nach welchem alle seine Werke ihn wiedersegnen" (so Steig.), sondern daraus erklärt werden zu müssen, dass bei Gott allein das: Gepriesen, zum constanten Prädicat wird, was bei jedem andern Wesen nur in vereinzelten Beziehungen eintritt. Uebrigens würde ich eine solche Unterscheidung nur im Relativsatze ὅς ἐστιν u. s. w., nicht beim Ausrufe für zulässig halten, wo mir das Setzen von εὐλογητός oder εὐλογημένος gleichgültig vorkommt.

ὁ θ. καὶ πατ. τοῦ κυρ. ἡμῶν Ἰ. Χρ.] Ebenfalls bekanntlich eine formula solemnis, nicht allein des Paulus (Röm. 15, 6. 1 Cor. 15, 24. 2 Cor. 1, 3. 11, 31. Gal. 1, 3. Col. 1, 3.), sondern

auch anderer Apostel. (1 Pet. 1, 3. Jac. 1, 27. 3, 9. welche letztere Stellen ich mit Win. zu Gal. 1, 5. hieher rechne, ohne in der Erwähnung des πατὴρ ein besonderes Hervorheben der benignitas Dei zu finden, wie Schneckenburger z. d. St. 1, 27. will, indem dagegen die Wiederholung der Formel 3, 9. spricht, wo keine solche besondere Absicht gedacht werden kann.) Sie ist dem Sinne nach offenbar von den Worten 1, 2. verschieden und Win. hätte sie nicht (zu Gal. 1, 5) mit ihnen identificiren sollen. Unrichtig haben Aeltere (so schon Hieronym. Theophylakt. u. A.) ὁ θεὸς καὶ πατὴρ in gleicher Weise mit τοῦ κυρ. κτλ. verbunden. Hätte der Apostel sagen wollen: der, welcher Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi ist, so hätte das τε vor καί nicht fehlen dürfen. Willkührlich ist es, mit Theodoret. zu θεός ein ἡμῶν zu suppliren, wenn nicht das ἡμῶν bei ihm blos Verwahrung gegen die andere Erklärung seyn soll. Der Apostel preist Gott in der allgemeinsten Beziehung, an welche er dann eine zweite specielle anknüpft. Die Verknüpfung durch καί, verschieden von der blossen Apposition, indem die Apposition alle andere Beziehungen des durch sie näher bestimmten Wortes ausschliesset, zeigt uns, dass die allgemeine Beziehung des Dankes gegen Gott noch durch eine specielle vermehrt wird. (Vgl. über die Grundbedeutung von καί die trefflichen Erörterungen in Hartung's Partikellehre I. S. 119 fgg.) Der Grund dieser Vermehrung ergiebt sich leicht, da die Veranlassung zum Danke eben jene Segnungen sind, die Christus, der Sohn des Vaters, brachte. Beachtenswerth ist jedoch, dass der Ap. in allen Briefen, wo er unmittelbar vorher den πατὴρ ἡμῶν und den κύριος Ἰ. Χρ. im Segenswunsche zugleich genannt hat, im Danke für geistige Güter, Einzelnen oder ganzen Gemeinden ertheilt, sich ausschliessend an den Vater wendet. Wenn χάρ. und εἰρ. zwar auf gleiche Weise von Gott und Christo, niemals von Einem allein kommen, so gebührt der Dank doch dem, welcher letzter Quell aller Gnadenerweise ist, der den Sohn sandte, ohne dessen Zug niemand zum Sohne kommt u. s. w.; lauter Versicherungen Christi selbst, in deren Sinne sein treuer Apostel ebenfalls überall Alles und Jedes von Gott herleitet, der alles dieses durch Christus gegeben, und dem der Ap. auch durch Christus (Röm. 1, 8., wo die Erklä-

rung von Rückert folglich falsch ist, vgl. ἐν ὀνόματι etc. Eph. 5, 20.) dankt.

Die Fülle der geistigen Segnungen leitet nun, wie in unzähligen anderen Stellen, so auch hier der Apostel von Gott dem Vater ab, indem er sagt:

ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ·] Ἐν vor Χριστῷ, was in einer Hft. und alten Ausgaben fehlt, hat ausserdem alle äusseren und inneren Argumente für sich. Einen Dativ der Ursache, wie einige erklären, bei Personen anzunehmen, scheint mir, wenn auch (Matth. II. 723.) einzelne Beispiele bei Profanscribenten sich finden, gegen die Sprache des Apostels; was ein Dativ des Urtheils, wie δυνατὰ θεῷ 2 Cor. 10, 3., (vgl. Win. S. 175. und dag. Billroth Comment. S. 349.), worauf Andere sich berufen, hier für einen Sinn haben soll, vermag ich nicht einzusehen. Eben so undenkbar ist eine Beziehung des Dativs auf εὐλογήσας, wie etwa Ruth. 3, 10. εὐλογημένη σὺ τῷ κυρίῳ, εὐλογήσ. ἡμᾶς ἐν π. εὐλ., oder ein Dativ der Richtung, so dass Christus der Endzweck wäre, für welchen der Vater uns segnete, oder des Castellio sprachwidrige Uebersetzung des Dativs durch den Genitiv, gegen welche letzteren Deutungen schon Beza sich erhoben hat, obschon die letzte nachher wieder von Raphelius auf ungeschickte Weise vertheidigt wurde. Passend ist die Bemerkung Theodoret's, die Suidas excerpirt hat: εἰδέναι προσήκει, ὡς εὐλογοῦντες μὲν οἱ ἄνθρωποι τὸν Θεὸν λόγους αὐτῷ προσφέρουσι μόνους, ἔργῳ δὲ αὐτὸν εὐεργετῆσαι οὐ δύνανται· ὁ δὲ Θεὸς εὐλογῶν βεβαιοῖ τοὺς λόγους τῷ ἔργῳ, καὶ παντοδαπὴν παρέχει φορὰν ἀγαθῶν τοῖς εὐλογουμένοις. (Die Wortfügung des letzten Satzes ist im Commentar Theodoret's selbst etwas verschieden.) Εὐλογεῖν, εὐλογία, von den LXX als Uebersetzung des hebr. ברכה ברך gebraucht, hat, wie das deutsche: segnen, Segen, die doppelte Bedeutung des äussern Zeichens und per metonym. der vom Zeichen angedeuteten Wirkung. Natürlich nicht: der uns gesegnet hat und segnet (wie Flatt will); sondern gesegnet hat. Es ist von der einmaligen Sendung des Sohnes die Rede. Falsch ist in den Lexicis eine angebliche Bedeutung des Wortes: probo,

amo. Die verschiedene Beziehung, welche das εὖ λέγειν als Urtheil und Wunsch hat, erläutert zur Genüge seine abgeleitete Bedeutung. Eben so unrichtig ist, zu sagen, es habe das Substantiv je die blosse Bedeutung von munus. Der Wortfügung nach analog, in der Bedeutung der Worte aber verschieden, ist Tob. 8, 15. εὐλογητὸς εἶ σὺ ὁ Θεὸς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ καθαρᾷ καὶ ἁγίᾳ. Ἡμᾶς ist auf keinen Fall bloss der Apostel, wie Koppe will, wogegen entschieden das κἀγώ des V. 15. ist, welches zu den vorhergenannten ἡμεῖς und ὑμεῖς das ἐγώ des Apostels fügt; sondern, wie mir scheint, allgemein: alle, die Gott neben ihm gesegnet hat, während erst V. 11. eine dort näher bestimmte Scheidung verschiedener mit ἡμεῖς u. ὑμεῖς Bezeichneten eintritt. Dass der Apostel bei dem Zusatz πνευματικῇ an die irdischen Verheissungen des Gesetzes im A. Bunde gedacht und ihnen die des N. Bundes hiemit entgegengesetzt habe, wie nach dem Vorgange des Chrysostomus Mehrere wollten, ist gesucht und im Zusammenhange nicht begründet. Noch gezierter ist Schoettgen's Meinung, der in den Worten πνευματικῇ und ἐν τοῖς ἐπ. einen Gegensatz zu den bona vana des Gentilismus, und den bona typica des Judaismus sehen zu dürfen glaubte. Der Ap. bezeichnet damit schlechthin das Wesen aller Segnungen, die in Christus gegeben sind, und eben weil er das charakteristische Kennzeichen hervorheben will, wird πνευματικός hier nicht qui ad animum pertinet, sondern spiritualis, geistlich d. h. vom πνεῦμα ἅγ. gewirkt, bedeuten. (Vgl. Koppe exc. V. ad Gal.) Es sind das die Güter der Verheissung (Joel 3, 1 fgg. Act. 2, 16 fgg.). Ungewisser erschien von jeher die Absicht des Zusatzes ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Als Erklärung von πνευματ., wie Theodoret es zu fassen scheint, und wofür z. B. Bucer und Bengel (Gnom.) es ausdrücklich erklären, kann es nicht genommen werden; denn das dem christlichen Leser an sich verständliche und dem Ap. so geläufige πνευματ. wird er gewiss nicht durch eine ihm viel fremdere und seltnere Bezeichnung haben erklären wollen. Auch würde man, wenn in dem Zusatz bloss die Beziehung der εὐλογ. πνευματ. auf das Himmlische oder den Himmel ausgedrückt seyn sollte, (wie Theodoret meint, wenn er erklärt: ἐπουράνια γὰρ τὰ δῶρα ταῦτα) entweder das Adjectiv, oder, wenn ἐπουράνια res coelestes seyn sollten, als

parallel dem ἐν πάσῃ εὐλ. πν., nicht ἐν τοῖς ἐπ., sondern ἐν ἐπουραν., erwarten.

Die zuletzt angeführte Bemerkung scheint entscheidend für die Frage zu seyn, ob τὰ ἐπουράνια „loca an bona" seyen, eine Frage, die ich um der Einsicht in die Gedankenverbindung willen nicht mit Calvin durch ein: non multum refert, subaudias hoc an illud, abweisen möchte. Denn der Artikel „in den himmlischen Gütern" erschiene nur dann passend, wenn er auch vor ἐν wiederholt wäre, so dass sich der Sinn ergäbe: jede geistliche Segnung sey uns geworden durch die in Christus uns gegebenen oder enthaltenen himmlischen Güter. Hiezu kommt, dafs der Apostel (die einzige Stelle 6, 12 ausgenommen, wo man zweifelhaft bleiben könnte) überall v. 20. 2, 6. 3, 10. τὰ ἐπουράνια local gebraucht, wie es ja auch die eigenthümliche Kraft der Präp. ἐπὶ in Verbindung mit Adjectiven körperlicher Bedeutung ist, das Seyn und Verweilen eines Andern in loco aliquo hervorzuheben vgl. ἐπίγειος, ἐπιχθόνιος, ἐπουράνιος mit γήϊνος, χθόνιος, οὐράνιος. Nur im bestimmtesten Gegensatze zu einem καταχθόνιος, κατάγαιος hätten die genannten Composita die Bedeutung des über einem Orte Befindlichen, so dass die Meinung des Grotius um so mehr als eine seltsame und unrichtige zu verwerfen ist, der hier an ein coelum summum im Gegensatze zu einer regio astrifera denkt, da der Ap. das Wort nirgends erweislich so braucht, ja auch, meines Wissens, die Griechen in solchem Falle nicht ἐπουράνια sondern ὑπερουράνια (wie Plutarch. qu. Rom.) gesagt haben würden. Man kann auch die Artikelsetzung nicht so rechtfertigen, dass man etwa dem ἐπουράνιος eine rein aus der Luft gegriffene Beziehung zu dem ganz speciellen Begriffe der βασιλεία τῶν οὐρανῶν substituirt, wozu schon Chrysost. und Theophylact. Anlafs gegeben haben mögen. Die dogmatische Consequenz, dass zum Eintritt in diese β. τ. οὐρ. auch δῶρα ἐπουρ. gehören, oder dafs die Summe der geistlichen Güter im „Himmelreiche" bestehe, ist nicht Worterklärung. Nirgends giebt der Ap. selbst einen solchen Zusammenhang an; überall bezeichnet ihm ἐπουράν., wie 1 Cor. 15, 40. das, was dem ἐπίγειος schlechthin entgegengesetzt himmlisch ist, sey es dem Ursprunge (1 Cor. 15, 48 fg., vgl.

mit V. 47. Heb. 3, 1. 6, 4. u. a. St.), oder dem Verweilen (Phil. 2, 10. vgl. mit Matth. 18, 35. 2 Macc. 3, 39.) nach Entscheidet man sich also mit dem Syrer und den Meisten der bessern ältern Ausleger für die Bedeutung Himmel, so versteht es sich von selbst, dass man das Bedenken, welches schon Pelagius äussert, warum es heisse benedixit, nicht benedicturus est, auf keine Weise, wie Koppe thut, mit: significatione aoristi pro futuro positi beseitigen dürfe. Ebenso spricht gegen Beza's, von Andern auch angenommenen, Vorschlag, ἐν τοῖς ἐπουραν. auf Gott (ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς εὐλογήσας ἡμᾶς) zu beziehen, so dass die dona commendarentur a majestate, sowohl die Stellung der Worte, als das Matte und Unpassende des Gedankens. Beza selbst schlägt ausserdem noch jene Deutung vor, die seit Pelagius mit geringen Modificationen Alle annahmen, die sich für die Uebersetzung des τὰ ἐπουράνια durch Himmel entschieden, dafs nämlich jene εὐλογίαι ἐν τοῖς ἐπ. genannt würden, entweder weil die Gläubigen durch sie gewissermassen jetzt schon im Himmel wandelten (Pelag. u. Beza berufen sich auf Phil. 3, 20.), oder weil sie zum Himmel führten (Calvin. quia scilicet non in mundo, sed in coelo et vita aeterna nos faciat (sc. εὐλ.) beatos. Grot. haec (dona) nos et spe et jure in coelis collocant). Ueber die sprachliche Berechtigung zu diesen Erklärungen sprechen sie sich eben so wenig aus, als Bauer in seiner ungenügenden, oberflächlichen Abhandlung: de causis quibus nititur rectum super notione regni divini in N. T. passim obvia judicium (s. commentatt. theoll. ed. Rosenmüller T. 1. P. 2. p. 119.). Die erste wäre nur dann herauszufinden, wenn es etwa hiefse εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, obwohl auch dann noch immer hart genug; wie aber das zweite, die ratio finis, wie die Alten sagten, in den Worten ἐν τοῖς ἐπουρανίοις enthalten seyn könne, sehe ich nicht im Geringsten ab. Der Aorist ist durchaus gegen Calvin's Auslegung (man wird sich nicht auf II, 6. berufen) und weder eine spes noch ein jus, wie Grotius will, ist in dem ἐν enthalten. Dem Gedanken, aber nicht der sprachlichen Begründung nach, ist freilich Calov's Ansicht richtig, welcher weitläufig entwickelt, wie die εὐλογίαι sowohl ratione originis, als ratione qualitatis, als auch ratione finis ἐν τοῖς ἐπουρανίοις genannt würden.

Es scheint mir nun, dafs der Zusatz „im Himmel“, der seiner Stellung nach nur auf das unmittelbar vorhergehende Substantiv εὐλογία wird bezogen werden dürfen, nichts als eine weitere Bestimmung über die Natur der Segnungen ist, die Gott gegeben habe. Es sind die Segnungen einer höhern Welt, die wir empfangen, und wie anderwärts der heilige Geist ausdrücklich die himmlische Gabe heisst (ἡ δωρεὰ ἡ ἐπουράνιος Heb. 6, 4.), so sagt hier der Apostel, dafs jede geistliche Segnung, die im Himmel ist, Gott uns in Christo geschenkt habe. Uebrigens vgl. zunächst darüber, dafs die Erscheinung des Erlösers dem letzten Grunde nach ein Werk Gottes des Vaters war, bei unserem Ap. Stellen wie Röm. 5, 8. 8, 32. Gal. 1, 5. 4, 4. 2 Cor. 5, 18 fg. Act. 20, 28. vgl. Heb. 2, 9. 5, 5. u. a. St.

V. 4. καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου,] Die Lesart καθὼς καὶ einiger Hdsften bei Matthäi scheint aus dem ὥσπερ καὶ der griechischen Interpreten z. B. des Theophylakt. eingeschoben worden zu seyn. Dieses erklärende Einschiebsel ist aber um des Inhaltes der folgenden Worte willen ganz verkehrt; denn aus ihm erhellt, dass der Apostel nicht einzelne Segnungen aus der Fülle der εὐλογίαι herausheben, sondern die Summe derselben angeben will. Das καθώς der spätern Graecität (Lob. zu Phryn. S. 426.) ist daher wie das Simplex ὡς (vgl. Xenoph. Cyr. I, 3, 18. 4, 13. III, 2, 8. Stallb. zu Plat. Symp. p. 213. C.) und unser: inwiefern, hier als argumentirende Partikel zu fassen und verwandt dem καθότι, nur dafs dieses die causa, jenes den modus bezeichnet. vgl. Röm. 1, 28. 1 Cor. 1, 6.

ἐξελέξατο] ist im Gebrauche des Apostels alttestamentlichen Ursprunges (Deut. 14, 2. Ps. 33, 12. 47, 4. Jes. 14, 1. 41, 8. 9. 44, 1. 2. Daher die ἐκλεκτοί Ps. 105, 43. 106, 5. Jes. 65, 9. was in den Apokryphen sich erhalten hat, Sap. 3, 9. 4, 15. Tob. 13, 10. Sirac. 1, 15. 46, 2 u. s. w. 2 Macc. 1. 25 u. a. St.), wo es ebenso ein besonderes Verhältnifs zwischen Gott und einzelnen Menschen bezeichnet. Ueber die Bedeutung des Wortes kann man nicht im Unklaren seyn. Es drückt die mediale Form: für sich auserwählen vollkommen das hebr. בחר in diesem Verhältnisse aus, wo ein Act Got-

tes bezeichnet werden soll, kraft dessen Einzelne vor Andern Gott besonders angehören. Daher als parallele Ausdrücke עמו und בחיריו oder anderwärts בחיריך, גויך und נחלתך (Ps. 105, 43. 106, 5.) oder בחירי und עבדי (Jes. 65, 9.). Von dieser Grundbedeutung fürs N. T. abzugehen, hat man keine Veranlassung, noch viel weniger, etwa gar eine Bedeutung amare, favore ornare, die es auch im Hebräischen nicht schlechthin hat, zu fingiren, da der Ap. anderwärts, wo er von demselben Verhältnifs wie hier redet, sich des Ausdruckes εἵλατο unmittelbar nach Erwähnung der ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι bedient (2 Thess. 2, 13.), ein Ausdruck, der mit der gewöhnlichen Bedeutung von ἐκλέγεσθαι vollkommen übereinstimmt. Selbst die ungenauen Uebersetzer, die LXX, sind mit dem Worte ἐκλέγεσθαι und der Uebersetzung des hebr. בחר behutsamer, so oft sie auch, da der Begriff des Wählens den des Liebens involvirt, (niemals aber dieser jenen,) für חמל, חפץ, חשק αἱρετίζειν und αἱρεῖσθαι brauchen. Von einer solchen Ungenauigkeit im Gebrauche dieser Wörter, die eigentlich nur beim Uebersetzer statt finden kann, sehe ich im N. T. nichts. Nicht identisch ist das ἐκλέγεσθαι des Apostels mit jenem καλεῖν, was er so oft braucht. Die ἐκλογή ist die ἰδία πρόθεσις (2 Tim. I, 9.), nach welcher Gott ruft (vgl. Röm. 9, 11.). Gott ist für uns καλῶν (1 Thess. 2, 12.), nie aber ἐκλεγόμενος, sondern ἐκλεξάμενος, d. h. die ἐκλογή ist die ewige Bestimmung des heiligen Willens Gottes über Einzelne; κλῆσις der Ruf Gottes, der in der Zeit an die Einzelnen ergeht. (Vgl. 1 Cor. 1, 26 — 28. 2 Tim. 1, 9. Phil. 3, 14. 2 Thess. 1, 11.) Passend bemerkt hier noch Bengel: electioni respondit et eam subsequitur benedictio et patefacit. Uebrigens ist die Verschiedenheit der Begriffe, die sich an die alttestamentliche und neutestamentliche ἐκλογή knüpfen, natürlich nicht im Worte, sondern im Inhalte des göttlichen Heilsplanes begründet.

ἐν αὐτῷ] Die nur von einem Schreibfehler der Hdsften F G. ἑαυτῷ (denn ἐν fehlt dort und die gegenüberstehende latein. Uebersetzung liest in ipso,) unterstützte und von Morus vorgeschlagene Lesart ἐν αὑτῷ ist zu verwerfen. Die

Autorität der Hdsften, der alten Versionen und Interpreten ist gegen sie. Auch hätte der Zusatz ἐν ἑαυτῷ etwas Müssiges und den Zusammenhang Störendes. Der Ap. will offenbar auseinandersetzen, wie ἐν Χρ. Gott uns mit jeglicher geistlichen Segnung gesegnet habe und geht nun im Folgenden stufenweise vom Allgemeineren zum Speciellern in der Erklärung über. Gott hat uns auserwählt in ihm, natürlich weder i. q. εἰς αὐτόν wie der Aethiope übersetzt, noch i. q. δι' αὐτοῦ, τουτέστι διὰ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως wie Theophylakt. u. A. erklären. Gut Beza: in ipso videlicet adoptandos, ut postea explicat, nur dafs Calov allerdings ein Recht hat, zu bemerken, der Zusatz videlicet adoptandos limitire schon enger, als die folgende Erklärung berechtigt. Der Grund der Erwählung liegt nicht in uns, sondern in Christus; wie könnte er auch sonst von Ewigkeit her gewesen seyn! Wienach er aber in ihm uns erwählt habe, wird nicht hier, sondern erst im Folgenden gesagt, weshalb man auch alle die nähern Bestimmungen, welche die Ausleger hier geben, z. B. in capite nostro, nos tanquam membra etc. (Bucer. Zanch. u. A.) als hineingetragen zurückweisen mufs.

πρὸ καταβολῆς κόσμου] Vgl. 3, 11. Ueber die Worte s. Win. Gr. S. 110. Fritzsche zu Matth. 13, 35. und Steiger zu 1 Pet. 1, 20. Aehnlich Röm. 16, 25. 1 Cor. 2, 7. Col. 1, 26. Die deutlichste Parallelstelle ist 2 Tim. 1, 9. τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων κτλ. Von Ewigkeit her waren die Erlösten auserwählt von Gott in seinem ewigen (Jo. 8, 58. 17, 5. Col. 1, 15 — 18.) Sohne, ihrem Erlöser.

εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ] Infinitiv der Absicht, wie Col. 1, 22. (s. Win. Gr. S. 266.) ἀμώμ. gut Luth.: unsträflich. Hesych. ἄψεκτος. (vgl. Erasmus z. d. St. und Tittmann de synonymis in N. T. lib. I. p. 29 sq. bei welchem ich übrigens die Erwähnung der Grundbedeutung des Tadelfreien, (erst abgeleitet: makelfrei) vermisse.) In demselben Sinne wie hier ist Col. 1, 22. mit ἅγιος und ἄμωμος verbunden ἀνέγκλητος vgl. Eph. 5, 27. Es fragt sich, ob dieses

ἅγ. καὶ ἄμωμον εἶναι sich auf einen subjectiven **Zustand** oder auf ein **Urtheil** beziehe. Die Entscheidung hängt allerdings auch von der Frage ab, ob die Worte *ἐν ἀγάπῃ* unsern Satz schliessen, oder den nächsten anfangen. Die katholischen Ausleger verstehen es nach dem Vorgange der griechischen Väter (**Theophyl.** mit willkührlicher Unterscheidung: *ἅγιος μὲν γὰρ ὁ τῆς πίστεως μετέχων· ἄμωμος δὲ ὁ κατὰ τὸν βίον ἀνεπίληπτος*) vom innern Zustande, obwohl diese *ἐν ἀγάπῃ* von v. 4. trennen; ebenso **Bucer**, **Calvin**, **Hyperius**, **Piscat.**, **Grot.**, welche freilich auch *ἐν ἀγάπῃ* mit *ἀμώμους* verbinden. Man kann sich nicht dagegen auf das *κατενώπιον αὐτοῦ* so berufen, als ob in diesen Worten eben das Judicielle hervorgehoben sey; denn das würde an sich eben so wenig den subjectiven Zustand ausschliessen, als etwa Ps. 18, 23. das *ἄμωμος* (תמים עמו coram eo, sprachlich falsch **de Wette** gegen ihn;) wegen des Zusatzes *μετ' αὐτοῦ* etwas Anderes ausdrücken müsste, als den subjectiven Zustand, von welchem das Parallelglied redet: ואשתמר מעוני und ich hütete mich vor meiner Sünde. vgl. V. 24. Allein vor Allem wäre es schon etwas Unapostolisches im Gedanken, was uns an dieser Auslegung zweifelhaft machen könnte. Man wird keine einzige Stelle aufzufinden vermögen, wo als Zweck der **Erwählung** (die Stellen wie 1 Thess. 2, 13. 5, 23. u. a. scheiden sich von selbst, als einer andern Beziehung angehörig;) eine flecken- und tadellose Reinheit des Menschen **vor Gottes Augen** angegeben würde. In diesem Gefühle fügten dann auch die Ausll. allerlei Beschränkungen hinzu, wie z. B. **Cal.** dass man das nicht werde: nisi confecto nostro stadio, oder **Calixt.**: quantum quidem hujus in mortali vita per Dei ipsius gratiam et carnis nostrae infirmitatem fieri potest u. dgl. Denn etwas ganz Anderes ist es, worüber der Apostel, als den Befreier von jeglicher Anklage triumphirt (Röm. 8, 31—34.). Sehen wir aber ganz von allen Parallelstellen ab, so spricht entschieden gegen jene Auffassung das, was der Apostel weiter unten zur Erklärung seiner allgemeinern Worte sagt. Nur dann, wenn man den ganzen Eingang des Briefes zur willkührlichsten Zusammenstoppelung macht, kann man jenen erklärenden Zusammenhang der spätern Verse läugnen. Thut man das nicht, so ist klar, dass der Ap. das *ἄμωμον εἶναι* in jener *υἱοθεσία* begründet sieht,

die wir durch die ἀπολύτρωσις, die ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων erlangt haben (V. 5. 7.). Die Vergebung der Uebertretungen ist der Grund der Tadellosigkeit der Erwählten. Die Richtigkeit dieser Erklärung drängt sich durch die grosse Concinnität der Gedankenfolge so auf, dass unter den Neuern selbst Koppe zu unsern Worten bemerkt: non tam ad virtutis studium, quam potius ad dignitatem Christianorum, qua tanquam homines innocentes sibique caros Deus eos tractat, est referendum, idem quod alias in epp. Pauli est: δικαιοῦσθαι παρὰ θεῷ. Die Schreibart κατενώπιον (das hebr. לִפְנֵי) αὐτοῦ st. αὐτοῦ halte ich für die allein richtige, da der Gegensatz des αὐτῷ die scharfe Rückbeziehung auf das Subject des Vordersatzes nothwendig macht (vgl. Win. Gr. S. 233.). Griesb. Lachm. lesen αὐτοῦ. Aber wie verhält es sich mit den Worten ἐν ἀγάπῃ? Pelagius, der sie mit dem Folgenden verbindet, redet von der Möglichkeit einer gedoppelten Beziehung. Entschieden für die Verbindung mit προορίσας ist der Syrer, Chrysostomus, Theodoret., Theophylact. u. A., unter den neuern Kritikern Bengel, Griesbach, Koppe, Knapp, Göschen. In der Erklärung stimmen mit den zuletzt genannten aber auch Solche überein, welche mit ἐν ἀγάπῃ den Satz schliefsen z. B. Oecumen., Flacius, Olear, Crocius u. A., während eben so, aber mit durchaus verschiedener Erklärung, nach der bei weitem gröfsern Mehrzahl der Mss. und der Vulg. Ambrosiaster, Pseudo-Anselmus und andere kathol. Ausl., Bucer, Calvin, Piscat., Grot., Hammond, Wolf, Wetst., Alter, Matthaei u. A. lesen.

Gegen die zweite Classe der Ausleger, welche ἐν ἀγάπῃ mit ἐξελέξατο verbindet und die Liebe Gottes darunter versteht, mufs allerdings mit Wolf bemerkt werden, dafs dies um der Satzverbindung willen nicht zulässig ist, welche so ohne irgend einen denkbaren Grund auf unnatürliche Weise auseinandergerissen erschiene. Allein gegen die dritte spricht eben so viel und noch mehr. Zuerst der Zusammenhang. Vgl. das oben Gesagte. Auch Bengel hebt dies hervor. Zweitens der Gedanke selbst. Auf gedoppelte Weise nämlich kann ἅγιος καὶ ἄμωμος ἐν ἀγάπῃ gefasst werden. Sollte ἐν ἀγ. der Grund seyn, auf den hin wir heilig und unsträflich wären, so hätten

wir hier einen Gedanken, der sich sonst nirgends mehr bei dem Apostel fände, ja der dem anderwärts von ihm Gesagten, dafs jede Gerechtigkeit vor Gott aus dem Glauben komme, widerspräche. Noch weniger kann aber ἐν ἀγάπῃ die Beziehung ausdrücken; denn dagegen ist der Sprachgebrauch. Von irgend einer Seite aus nicht getadelt werden können, hiefse ἄμεμπτον nicht ἄμωμον εἶναι z. B. 1 Thess. 3, 13. ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ, oder auch ἀμώμητος z. B. 2 Petr. 3, 14. σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὑρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ, wie überhaupt unser Apostel zur Bezeichnung einer innern sittlichen Tadellosigkeit, Unbescholtenheit ausser dem ἄμεμπτος (1 Thess. 5, 23. Phil. 2, 15. 3, 6. 1. Thess. 2, 10.) oder ἀμώμητος (Phil. 2, 15.), ἀνεπίληπτος (1 Tim. 5, 7. 6, 14.) ἀνέγκλητος (1 Cor. 1, 8. Tit. 1, 6. 7.) ausser aller Verbindung mit ἅγιος braucht, während die Verbindung ἅγιος καὶ ἄμωμος ausserdem nur noch in bestimmt charakterisirten Stellen von ganz anderer Beziehung vorkommt. Solche Erfindungen, wie die des Michaelis, dafs ἄμωμος ohne Falsch heifse, brauche ich so wenig zu widerlegen, als die Uebersetzung cum charitate der Vulg. Gegen die Auslegung also, als sey ἅγ. καὶ ἄμωμ., mit ἐν ἀγάπῃ verbunden, innere Heiligkeit mit Angabe ihres Grundes oder ihrer Beziehung, spricht 1) der Zusammenhang unserer Stelle, 2) die anderweitige Lehre des Apostels, 3) der Sprachgebrauch; für die von mir oben angegebene Deutung des ἅγιος καὶ ἄμωμος die drei genannten Gründe, und was den Sprachgebrauch betrifft die oben schon citirten Stellen Col. 1, 22. Eph. 5, 27. Ἐν ἀγάπῃ aber, auf keine Weise mit ἐξελέξ. zu verbinden, fängt dann nothwendig den folgenden Satz an. Dem zeigte sich auch schon der scharfsichtige Beza geneigt; aber bloss den Vorgang des Budaeus vor Augen habend, wollte er nicht ändern „ex mera conjectura.“ Allein je weniger Satzabtheilung der Mss. von unbedingter Autorität ist, um so mehr dürfen wir die alte syrische Uebersetzung und die griech. Väter als Autoritäten betrachten, die noch überdiess gar nicht durch ihre Erklärung von ἅγ. und ἄμ. zu dieser Trennung veranlasst wurden (s. oben Theophyl.). Der Einwurf Wolf's, als dürfe ἐν ἀγάπῃ nicht vor προορίσας ἡμᾶς stehen, ist, ganz abgesehen von dem ἐν

ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι 3, 18., worauf Bengel verweist, hier um so seltsamer, da, neben dem sichtlichen Nachdruck, mit dem ἐν ἀγάπῃ vorangestellt ist, die ausserdem entstehende Häufung praepositioneller Verbindungen (ἐν, εἰς, διά, εἰς) durch Trennung und Einschiebung vermieden werden musste. Noch sonderbarer ist das Argument, als mache die nachherige Anführung der χάρις, als Grund der Erwählung, die Beziehung der ἀγάπη auf die Liebe Gottes unstatthaft. Man braucht dagegen blos auf 2, 4. vgl. mit 5. und 7. zu verweisen. Als ob die χάρις die ἀγάπη ausschlösse, ja als ob nicht vielmehr jene Erwählung in Christus, die für uns Gnade ist und als Ruf der Gnade an uns ergeht und ergehen muss, nur ein und dasselbe wäre mit jener Vorherbestimmung einer ewigen Liebe, mit der Gott „den Geliebten" (v. 6.) und die Welt also liebt, dass er seinen eingebornen Sohn sandte, auf dass alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben.

V. 5. ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν,]

Einen Beschluss der göttlichen Liebe also preist der Apostel. Προορ. vgl. Eph. 1, 11. 1 Cor. 2, 7. Act. 4, 28. und Tittm. synon. I. p. 227. Man kann über dieses Wort die Bestimmung des Pelagius gelten lassen, wo er sagt: ad eos refertur, qui antea non fuerunt, et priusquam fierent, de his cogitatum est et postea substiterunt; kurz es bezeichnet, dass die Bestimmung vor der zu bestimmenden Sache existirte. Der Context ergiebt, wohin dieses „vorher" zu verlegen sey. Hier also vor Grundlegung der Welt; denn das part. aor. ist der den vorhergehenden aor. in temp. fin. begleitende Modus. Gut hierüber schon Erasmus.

Die folgende Construction ist nicht ohne Schwierigkeit. Was die Lesart εἰς αὐτόν betrifft, so ist seit Stephan., Mill. u. s. w. durch Griesbach, Knapp u. A. αὑτόν die recipirte geworden. Gewiss ist, dass αὐτόν, wie auch Lachmann liest, die Lesart war, welche Pelagius und die griech. Väter vor Augen hatten, indem unstreitig sonst z. B. Theodoret sich nicht so ausgedrückt haben würde: τὸ δὲ εἰς αυτὸν, τὸν πατέρα λέγει, wo bei der Lesart αὑτόν die Beziehung auf den Vater von selbst verstanden werden und der Interpret sogleich hätte

fortfahren können: ἀντὶ τοῦ· ἵνα αὐτοῦ χρηματίζωμεν υἱοί. Dass Theodoret es richtig vom Vater erklärte, beweist wenigstens nun und nimmermehr, dass er αὐτόν gelesen habe, wie Nösselt meint. Denn αὐτόν von Christus zu verstehen, wie z. B. Anselmus, Vorst, Menoch. gethan haben, verwehrt nicht allein der unapostolische Gedanke, da, wie wir nachher sehen werden, der Apostel die υἱοθεσία immer auf den Vater zurückbezieht, oder das rein Hineingetragene in den vorliegenden Erklärungen, wie etwa bei Anselm: in conformitatem ejus (Christi) per fidem et bonos mores; oder bei den andern: ad Christi gloriam; sondern namentlich der Sprachgebrauch, der verschiedene Beziehungen eines Gegenstandes zu einem und demselben Subjecte, durch verschiedene Praepositionen ausgedrückt, nicht bloss neben einander setzen könnte, sondern sie durch καί verbinden müsste: διὰ Ἰησοῦ Χρ. καὶ εἰς αὐτόν, von welcher Regel der Apostel nie abgeht, z. B. Röm. 3, 22. 11, 36. Col. 1, 16. (Wie sehr verschieden hiervon die Stelle Röm. 1, 17. sey, sieht man leicht ein.) Daher entschieden sich auch von den spätern Interpreten einsichtsvollere, wie Erasmus und Grotius, obschon sie αὐτόν lesen, für die Beziehung auf den Vater. Es fragt sich nun zweierlei: 1) wie erklärt man hier die praepositionelle Verbindung? 2) macht diese Verbindung und die Rückbeziehung des Pronomens auf das Subject des Satzes aus innern Gründen es nöthig, αὐτόν zu lesen?

Zu verwerfen ist Calvin's und Beza's Meinung, welcher auch Calixt beitritt, als sey εἰς ἑαυτόν i. q. ἐν ἑαυτῷ. Die Uebersetzung Bucer's: qui praedestinavit pridem nos, ut in filios sibi per Jesum Christum etc. adoptaret, ist Vorläufer der von Grotius aufgestellten, von Wolf, Koppe u. A. befolgten Interpretation, wonach εἰς αὐτόν (od. αὐτόν) an die Stelle des hebr. לו getreten, das Ganze aber nur eine wiedergegebene hebräische Phrase: לעשות בנים לו (Wolf.) בחר אתנו (Koppe), und, wie Koppe bemerkt: eaque paullo durius translata, wäre.

Zuerst muss ich an der Aechtheit dieser hebr. Phrase zweifeln. Im A. T. finde ich sie nicht und nach der Analogie von Exod. 2, 10. und Deut. 4, 20. müsste es heissen:

לִהְיוֹת לוֹ לְבָנִים, oder vielleicht auch לָקַחַת אֹתָנוּ לוֹ לְבָנִים (nach Analogie von Exod. 6, 7.). Zweitens aber zweifle ich auch an der Möglichkeit einer solchen Uebersetzung oder Uebertragung. Ich will mich nicht auf Beispiele berufen, wie etwa, dass die ungleich mehr hebraisirenden LXX meines Wissens niemals לוֹ in einem Falle wie hier mit εἰς αὐτόν übersetzen (vgl. z. B. Deut. 7, 6. 14, 2. und auch Ps. 135, 4. im zweiten Parallelglied), auch nicht, wenn, wie hier, לוֹ am Ende des Satzes steht (z. B. Ps. 33, 12. הָעָם בָּחַר לְנַחֲלָה לוֹ λαὸς ὃν ἐξελέξατο εἰς κληρονομίαν ἑαυτῷ.). Denn man könnte sich immer noch, was nicht geläugnet werden darf, darauf berufen, dafs das hebr. לְ so gut wie das griechische Dativverhältniss durch die Präposit. εἰς und πρός ausgedrückt werden könne (s. Win. Gr. S. 172 fg.). Das hingegen halte ich für den entscheidenden Grund, dafs dieses Verhältniss der Rückbeziehung der Handlung auf das handelnde Subject nicht mit εἰς αὐτόν gegeben werden kann, weil der Dativ allein jene unmittelbare Beziehung ausdrückt; die Präposition aber immer die Beziehung als eine getrennte, selbstständige, gewissermassen erst hinzutretende hervorhebt. (Daher zur Bezeichnung eines feindlichen Verhältnisses bei den Attikern εἰς αὐτὸν ποιούμενος τὰ ἁμαρτήματα Demosth. bei Bernhardy S. 219., oder, wie sonst gewöhnlich, des entfernteren, d. h. nicht im handelnden Subjecte liegenden, Zieles s. Win. a. a. O.) Dass mit dem εἰς αὐτόν nicht die blosse Reflexion auf das Subject, sondern eine besondere Beziehung zu demselben hervorgehoben werde, erkannten auch andere Ausleger an. Ungeschickt zwar Piscator: ad gloriam gratiae suae, was nur hineingetragen ist; (vgl. Morus ipsius causa, ut agnoscatur Dei benignitas cet.). Besser aber nach dem Vorgange Theophylakt's Clarius: quae nimirum adoptio in ipsum ferret Deum, oder Vatable: in sese i. e. in suos. Es fragt sich nun aber, ob das εἰς αὐτόν als eine solche vereinzelte Nebenbestimmung gefafst werden dürfe? Ich bezweifle dies. Das Allgemeinere mufs durch das Speciellere erklärt werden. Man könnte sagen: προορίσας ἡμᾶς εἰς αὐτόν, εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησ. Χρ., indem dann das Allgemeine einer Vorherbestimmung,

deren Ziel das Kommen zu Gott ist, durch das specielle Verhältniss einer *υἱοθεσία διὰ Ἰ. Χρ.* erklärt wäre. Umgekehrt aber ist dies nicht denkbar; und am allerwenigsten etwa, dass *διὰ Ἰησ. Χρ.* nur Einschiebsel wäre und *εἰς υἱοθεσίαν* mit *εἰς αυτόν* verbunden hiesse: zur Kindschaft zu ihm d. h. eine Kindschaft, die sich auf ihn bezöge, wodurch wir seine Kinder würden (so auch Flatt). Ich glaube nicht, dass sich für einen solchen Soloecismus ein Beispiel bei dem Apostel fände. Eine solche Bestimmung des Zieles durch die Präposition *εἰς* in unmittelbarer Verknüpfung ist wohl bei Substantiven und Adjectiven statthaft, die in sich selbst den Begriff der Bewegung oder Richtung wohin haben, wie z. B. *ἀγάπη, ἐλπίς, πίστις, φιλαδελφία, κοινωνία* u. s. w.; niemals aber würde man etwa ein Erbtheil, durch das man Gottes Erbe würde, bezeichnen können durch: *κληρονομία εἰς θεόν,* oder ein Staatsamt, das einen zu des Königs Diener machte, durch: *ἀρχὴ εἰς βασιλέα* u. s. w. Ist demnach *εἰς αυτόν* als vereinzelte Nebenbestimmung, wie in Verbindung mit *υἱοθεσ.* gebracht, gleich unzulässig, so bleibt nur ein Drittes übrig, wofür ich mich entscheiden möchte. Es ist dem Apostel gewöhnlich, das Verhältnifs, in welches der Christ zu Gott getreten ist, durch ein *διὰ Ἰησ. Χρ. εἰς τὸν πατέρα* zu bezeichnen, allgemeiner z. B. 1 Cor. 8, 6., bestimmter (*δι᾽ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν*) Col. 1, 20. Dem gemäfs glaube ich, dafs *διὰ Ἰησ. Χρ.* mit *εἰς αυτόν* verbunden erklärender Zusatz zu dem *εἰς υἱοθεσίαν* ist: „und uns in Liebe vorherbestimmte zur Kindschaft, durch Jesus Christus zu ihm, nach" u. s. w.

Bei dieser Erklärung würde man sich auch rücksichtlich der zweiten Frage: ob *αὑτόν* oder *αὐτόν* zu lesen sey, für die meines Erachtens ursprüngliche Lesart *αὐτόν* entscheiden müssen. Das *διὰ Ἰησ. Χρ. εἰς αὐτόν* wäre dann in der Person des lobpreisenden Apostels gesagt. Bei Bucer's und Groot's u. A. Erklärung hätte man, wie mir scheint, ohne Frage *εἰς αὑτόν* zu lesen, um das Subject des Pronomen's von dem unmittelbar vorher genannten *Ἰησ. Χρ.* zu scheiden. An unser *αὐτόν* reiht sich nun aber das Pronomen in allen folgenden Sätzen, wonach ich V. 5. 6. überall *αὐτοῦ* lese.

εἰς υἱοθεσίαν] Mit einer „formula inter Judaeos solemnis" oder der Note, dass es die gleiche dignitas und sors laeta bezeichne, welche Christen wie die Juden genössen, ist dieses Wort zu oberflächlich abgemacht. Der Apostel hat auch anderwärts über das, was er unter υἱοθεσία verstehe, die allerbestimmtesten Aeusserungen. Dass υἱὸς θεοῦ im A. T. eine dignitas wie eine sors laeta bezeichnet habe, ist freilich ausser Zweifel. Vgl. Hos. 1, 10 mit Deut. 14, 1. u. a. St. (s. Wahl) und in den Apokryphen Sap. 2, 13. 18, 13. 5, 5. 12, 7. und hiezu Röm 9, 4. Was aber der Apostel von der υἱοθεσία sagt, kann nicht auf die υἱοὶ θεοῦ des A. T's. übergetragen werden; es zeigt sich auch hier eine wesentliche Verschiedenheit. Nach der angegebenen Gedankenfolge des Einganges zu unserm Briefe mufste der Ap. im Folgenden nun weiter erläutern, wie und auf welche Weise der Zustand der υἱοθεσία (θέσθαι υἱόν adoptare filium) für den Einzelnen durch Christus eintrete, wo wir dann als die zwei Hauptpunkte die ἀπολύτρωσις, die ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων (v. 7.) und ein κλῆρος (v. 11.) genannt fänden, dessen ἀῤῥαβὼν in einem σφραγισθῆναι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ (V. 13. 14.) man besitze und zwar im Zusammenhang mit dem Glauben an den Erlöser (πιστεύσαντες V. 13.). Diese Angabe eines gedoppelten Grundes der υἱοθεσία, nämlich eines Grundes sowohl ausser als in uns, ist dem vollkommen gemäfs, was der Apostel auch anderwärts sagt. Unter dem Gesetze standen die υἱοὶ θεοῦ des A. Bundes (vgl. Deut. 14, 1. mit dem Schlusse von cap. 13.). Befreit vom Fluche des Gesetzes sind die durch Christus erlösten, nun zu Kindern Gottes nach der Verheissung (Hos. 1, 10. u. a. St. s. Röm. 9.) gewordenen Menschen (vgl. Röm. 8, 14. und Gal. 5, 18.), und zwar durch einen Erlöser, der die unter dem Gesetze loskauft (Gal. 3, 6. 13. vgl. mit Röm. 8, 3. 4. u. 10., welche letzten Stellen ich nicht mit Tholuck auf die sog. subjective Erlösung, d. h. die Heiligung beziehen kann,), und durch den Geist der Kindschaft (Röm. 8, 15. Gal. 4, 6.), den die im Glauben an Christus zu Kindern Gottes gewordenen (Gal. 3, 26. vgl. Joh. 1, 12.) empfangen. In engster Verbindung mit der κληρονομία steht übrigens die υἱοθεσία auch in den Stellen: Röm. 8, 17. Gal. 4, 7. Demnach dürfen wir sagen: Kind

Gottes wird jeder, der im Glauben Vergebung der Sünden und hiemit Befreiung vom Fluche des Gesetzes empfängt. Dem Gläubigen aber wird nicht blos die äussere Thatsache der Erlösung, sondern auch als Unterpfand der Herrlichkeit, zu der er sich nun berufen glaubt, der verheissene heilige Geist gegeben, der in ihm Gott als Vater (im Gegensatz zum Richter im Gesetze) anruft. (Richtig daher Tittm. a. a. O. S. 329: quae quidem υἱοθεσία, veniae peccatorum, morte Christi partae, certa spe verissime constat.)

κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ] Εὐδοκία· Etymol. M. παρὰ τὸ εὐδοκῶ δὲ εὐδοκία, ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη τοῦ Θεοῦ ἑκούσιος θέλησις. Suid. aus Theodoret zu Ps. 5, 12. τὸ ἀγαθὸν θέλημα. Pelagius bemerkt: hunc autem sermonem de hebraico רצון LXX interpretes transtulerunt, rebus novis nova verba fingentes. Chrysost. τὸ σφοδρὸν θέλημα, τὸ μετὰ ἐπιθυμίας θέλημα, τὸ πεῖσμα. Theodoret. ἡ ἐπ' εὐεργεσίᾳ βούλησις. Den Begriff der benevolentia, den die Alten in dem Worte fanden, vertheidigt auch Beza, gegen die Uebersetzung der Vulg. (so auch der Syr. der Arab.) und des Erasmus: beneplacitum, arbitrium (Ambros. placitum), deren Sinne auch Bucer, Calvin, Grotius, Hammond, Bengel, Flatt u. A. beipflichten, so wie ihn die alte französ. Uebersetzung: par un pur effet de sa volonté (bei Wolf) ausdrückt, um das Unbeschränkte, die voluntas liberrima (Koppe) als einzigen Grund dieser Vorherbestimmung zu bezeichnen. Dass in dem Begriff des εὐδοκέω: ich habe Neigung (רצה) dem Urtheil oder Willen nach (es scheint mir gut) sowohl das Wohlwollen, als das Belieben liegen könne, ist klar und εὐδοκεῖν sq. inf. hat bekanntlich die Bedeutung des lat. placet es beliebt, es ist beschlossen. Es könnte möglicherweise also auch εὐδοκία sowohl Wohlwollen als Belieben heissen. Das hebr. רצון hat auch diese Bedeutung: כרצונו quod suo cunque animo lubitum est, ὃ ἂν βούληται (s. Hävernick zu Dan. 8, 4.). Vorschnell ist aber das Urtheil des Grotius, wenn er vom Verbum sq. inf. auf das Substantiv schliesst und sagt: εὐδοκία et εὐδοκεῖν ubi absolute ponuntur h. e. non addita praeposi-

tione personae nomen regente, aut aliqua re simili, decretum significant ita liberum, ut ejus rationem aliquis alteri reddere non teneatur. Die Bedeutung von εὐδοκεῖν sq. inf., beschliessen, liegt nicht in dem absolute positum, sondern im folgenden Infinitiv, welcher aussagt, dass eine Handlung von der Neigung, dem Gutscheinen, abhängig sey, und die Behauptung über das Substantiv ist geradezu falsch. Dafs der Gebrauch dieses Wortes bei den LXX hier von Wichtigkeit ist, liegt am Tage. Wohlwollen, Gnade heifst nun εὐδοκία (רצון) entschieden, z. B. Ps. 5, 12. 51, 18. 89, 17. 106, 4. Wo hingegen רצון Wille schlechthin heisst, wie Ps. 40, 8. (9.) 103, 21. brauchen die LXX θέλημα; noch viel weniger übersetzen sie רצון mit εὐδοκία, wo es das unumschränkte Belieben ausdrückt, wie Dan. 8, 4. 11, 3. 16. vgl. mit Esth. 1, 8.; hier die LXX κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ; oder Neh. 9, 24. 37., die LXX ὡς ἀρεστὸν αὐτοῖς (vgl. Gen. 49, 6.). Aus den LXX kann also der Beweis für jene angeblich ausschliessliche Bedeutung von εὐδοκία nicht geführt werden; wie aus dem N. T. sehe ich eben so wenig ein. Matth. 11, 26. und Luc. 10, 21. könnte höchstens der Zusammenhang den Begriff des Wohlwollens ausschliessen, was ich nicht glaube, da offenbar jener Ausruf ein Ruf der Freude (s. vorher ἠγαλλιάσατο) ist, sich also doch gewifs auf die Offenbarung der göttlichen Wahrheit, nicht auf ein Verborgenbleiben derselben für die vermeintlich Weisen beziehen kann, wesswegen Einige dem εὐδοκία dort auch die blose Bedeutung eines decretum zuerkennen wollten. Phil. 1, 15. heifst εὐδοκία entschieden: Wohlwollen; denn der Apostel bezeichnet nachher (V. 16.) dieselbe Gesinnung durch ἀγάπη. Und Phil. 2, 13. möchte gegen die Auslegung, als heisse es dort Belieben, unumschränkter Wille, schon der Artikel sprechen, während noch ausserdem im Zusammenhange nichts gegen die Bedeutung: Wohlwollen, vieles aber gegen die andere spricht. Wenn nun im Allgemeinen der Sprachgebrauch nicht für jene Deutung von εὐδοκία ist, so müsste etwa der Zusammenhang der Stelle für dieselbe seyn. Allein ich kann dies ebenfalls nicht finden. Der Apostel beginnt mit einer Lobpreisung Gottes seinen Brief. Dass der Apostel nicht müde wird, Gottes Liebe, seinen gnädigen, gü-

tigen Willensbeschlufs zu preisen, ist natürlich; dafs aber der Apostel κατὰ τὴν εὐδ. τοῦ θελ. αὐτ. hinzugesetzt habe, um auszudrücken, wie der Christ gar keinen Grund seiner Bestimmung zur Kindschaft als den Willen Gottes habe, passt zwar zu einer dogmatischen Erörterung, aber nicht in ein überwallendes Dankgebet des Apostels. Der Ap. giebt nirgends seinen Lesern Anlafs, zu denken, sie seyen um irgend einer Vortrefflichkeit willen zu Kindern Gottes erwählt; im Dank für die überschwängliche Gnade Gottes aber würde die beklagenswerthe Untüchtigkeit des Menschen, irgendwie Gottes Gnade zu verdienen, nur in scharf ausgesprochenem Gegensatze, nicht in beiläufiger Nebenbestimmung natürlich seyn. Ebenso wenig macht das vorhergegangene ἐν ἀγάπῃ den Zusatz κατὰ τὴν εὐδοκ. zu dem allgemeinen θελ. tautologisch. Im Gegentheil: das nackte κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ würde mit der einseitigen Beziehung auf die unumschränkte Macht, die darin liegt, (vgl. unten V. 11. τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήμ. αὐτ.) dem in dem Worte ἐν ἀγάπῃ ausgedrückten Gefühle geradezu widersprechen. Der Apostel hebt zuerst den allgemeinen Gemüthszustand, wenn man so sagen dürfte, hervor, in welchem Gott vorherbestimmte; indem er nun weiter sagen will, dass es gemäss eines wirklichen Wollens (θέλημα das active Wollen; üb. die spätere Form Lob. ad Phryn. p 7.) eintrete, charakterisirt er diesen Willen, als dem allgemeinen Gemüthszustande entsprechend, durch εὐδοκία. Zu übersetzen wäre etwa: indem er in Liebe uns vorherbestimmte zur Kindschaft, durch Jesus Christus zu ihm, nach dem huldreichen Beschlusse seines Willens, oder blos nach der Huld seines Willens. (Vgl. Vatable, Drusius.) Αὑτοῦ st. αὐτοῦ glaube ich mit Alter u. Lachm. nach meiner Auffassung von εἰς αὐτόν lesen zu müssen. Ebenso im folg. V.

V. 6. εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ,]

Der letzte Endzweck unserer Vorherbestimmung ist die Verherrlichung der göttlichen Gnade. Seine Verherrlichung und unsere Seligkeit sind unzertrennlich, es ist keines denkbar ohne das andere, wie ja ihn zu preisen auch unsere Seligkeit ist, oder die Erlösten schon an sich Preis der göttlichen Gnade

sind. — Ueber die Verbindung mehrerer Genitiva miteinander namentl. bei Paulus s. Win. Gr. S. 160., vgl. zu d. St. Phil. 1, 11. Nichts ist verunglückter, als die verkehrte Anwendung eines Hebraismus, wonach εἰς ἔπαινον δόξης seyn soll i. q. ἔπαινον ἔνδοξον. So Grotius. Zwei Genitive (δόξης τῆς χάριτος) von dieser verschiedenen Beziehung würde der Ap. doch gewiſs nicht mit einem Nomen verbunden haben. Der Apostel kennt und braucht ja ἔνδοξος Eph. 5, 27. 1 Cor. 4, 10. Und wie unpassend würde dem Lobe ein solches Prädicat ertheilt. Aber auch die Uebersetzung durch gratiae gloriosae, der seit Beza und Piscator die Meisten beipflichteten, ist eine Abschwächung des Begriffs, die nicht auch noch in neueren Commentaren wiederholt werden sollte (z. B. Pelt zu II Thess. 1, 9.). Allerdings verweist man auf die hebr. Sprache, speciell hier auf כבוד zur Rechtfertigung dieser Uebersetzung. Aber soll denn, weil in ähnlichen Fällen andere Sprachen Eigenschaftswörter brauchen, hiemit der Beweis geliefert seyn, daſs auch der Hebräer oder der hebraisirende Hellenist den Gedanken so gefasst habe? Für unsern Fall würde schon das genügend passen, was Win. Gr. S. 190. 2. für ähnliche Fälle bemerkt hat. Wie matt ist: zum Preise seiner herrlichen Gnade, statt: zum Preise der Herrlichkeit seiner Gnade, jener Herrlichkeit, welche die göttliche Gnade in ihrem Heilsplane entfaltet, von der des Apostels Herz und Sinn jetzt erfüllt ist. Aber auch selbst für die andern Fälle (bei Win. Gr. S. 191. b.), scheint es mir unpassend, einen häufigern Gebrauch des Substantivs im Hebr. aus einem Mangel der Adjectivbildung zu erklären. (Win. a. a. O. Ewald S. 572.) Es führt dies auf die Vorstellung von einer Dürftigkeit der Sprache gerade da, wo sie ihre reichste Eigenthümlichkeit hat und wo die Uebersetzung, so weit sie nur kann, nichts verwischen darf. Hätte die Vorstellung des Mangels doch schon die Bemerkung beseitigen sollen, dass diese Eigenthümlichkeit andere Zungen „in der höhern Sprache" haben. Sie findet sich überall, wo die Abstraction hinter die unmittelbare Anschauung, die alles personificirt, die Eigenschaft zum selbstständigen Ding macht, zurücktritt. Andere Sprachen so in der Poesie. Die hebr. Sprache hat es aber überall, weil sie recht eigentlich die Sprache

der unmittelbaren, leibhaftigen Anschauung, nicht der Abstraction ist. — Uebrigens springt bei dieser Stelle besonders widerlich Koppe's verkehrte Meinung über den Eingang des Briefes hervor, wenn er also paraphrasirt: quam quidem admirabilem Dei per Christum mihi praestitam benignitatem meum jam est laudibus proseqni et celebrare.

Der Apostel giebt nun speciell das Factum an, in welchem sich die Gnade Gottes erwiesen hat, wie er denn überhaupt als letzten Grund dieser Thatsache überall die Liebe oder die Gnade Gottes nennt vgl. Röm. 5, 8. (Heb. 2, 9.) mit Act. 20, 24. 32.

Ἧς ἐχαρίτωσεν] Wir stossen hier auf eine Differenz der Lesart ᾗ und ἐν ᾗς. Ἧς unter den neuern Ausg. Alter und Lachm. nachdem zuletzt sie noch Griesbach gebilligt hatte. Unter den Mss. lesen so A G. 6. 17. 23. 47. cod. h. Matth.; ausser ihnen finden wir dieselbe Lesart bei Chrysostomus (s. Wetst.). Beiderlei Lesart haben wir in Mss. der κοινὴ ἔκδοσις: ἐν ᾗ in Cod. D., ἧς in Cod. G., beide gingen über in Handschriften verschiedenen Charakters; die Mehrzahl ist für ἐν ᾗ, unter ihnen auch der wichtige vaticanische Codex (B.). Unter andern Umständen würde man nun etwa die Lesart ἐν ᾗ für eine in den Text gekommene Erklärung der Attraction halten können. Hier aber gewiss nicht. Denn was 1) die Handschriften betrifft, so ist, abgesehen davon, dass die Mehrzahl guter Mss. ἐν ᾗ liest, zu beachten, dass gerade die bedeutendsten der Handschriften, wie z. B. D. u. B. keineswegs eine Neigung ihrer Schreiber zu Emendationen solcher Attractionen verrathen. Denn ausser Tit. 3, 6, wo die Lesart des Cod. D. ὃ für οὗ als blosser Schreibfehler erscheinen könnte, hat er z. B. Heb. 8, 2. gerade die Attraction gegen die Lesart anderer guter Mss. festgehalten, und während Tit. 3, 5. die Mss. A C D F G. die Attraction aufgeben, liest gerade Cod. B. richtig: ὧν. Und in den ganz analogen Stellen 2 Cor. 1, 4. Eph. 4, 1. haben beide Mss. die Attraction, wie alle andern. 2) Ist die Entstehung von ἧς für ἐν ᾗ, wie schon Bengel, Wetst. u. A. gesagt, ganz leicht, die andere schwer zu erklären. Was liegt näher, als ein durch die Schlussworte des nächsten Satzes τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς (v. 7. 8.) veranlasstes Versehen des Abschreibers anzunehmen? 3) empfiehlt sich auch die Lesart ἐν ᾗ durch den weit schärfer bestimmten

Sinn, in welchem dann die Worte ἐν ᾗ — ἠγαπημ. den Uebergang zum folgenden bilden. Lesen wir ἧς, so wird der ganze Satz dann übersetzt: zum Preise der Herrlichkeit seiner Gnade, die er uns erwiesen hat in dem Geliebten; es ist ein Satz allgemeinern Inhalts, der die nachher erwähnte ἀπολύτρωσις eben so sehr vorbereiten, als nicht vorbereiten kann. Auch verschwände ein eigenthümlich schöner Gegensatz, der sich bei den nahe gestellten Worten des χαριτόω in Bezug auf uns, des ἀγαπᾷν in Bezug auf den Sohn aufdrängt. Lesen wir aber ἐν ᾗ, so finden wir in den Worten den Zustand angegeben, in welchem Gott das Folgende thut. Ἐχαρίτωσεν nämlich würde zuerst nach dem Charakter aller von Substantiven gebildeten Verba auf οω zu bestimmen seyn. Bekanntlich haben alle diese Verba die Kraft, den Begriff ihres Substantives zum Praedicat ihres Objects zu machen, sey nun das Substantiv Bezeichnung eines materiellen Dings wie χρυσόω, ἀργυρόω, γομφόω, σανιδόω, πυργόω, golden, silbern, genagelt, gebrettert, gethürmt machen u. s. w., oder seyen es, wie hier und in θανατόω, σημειόω, ψυχόω, θυμόω, μορφόω, todt, bezeichnet, beseelt, erzürnt, gestaltet machen u. a. Substantiva abstracter Begriffsbestimmung oder Bezeichnungen rein geistiger Dinge. Da nun χάρις die doppelte Bedeutung Huld in subjectiver und in objectiver Beziehung haben kann, so ergiebt sich hieraus die Möglichkeit einer gedoppelten Auffassung, als deren Repraesentanten auf der einen Seite die griech. Kvv. und die kathol. Ausll., wie etwa Anselmus (der jedoch die Wahl zwischen mehreren lässt) Cornel. a Lapide u. s. w., auf der andern Seite die Exegeten der Reformationszeit und Spätere, wie Baumgarten, Michaelis u. s. w. betrachtet werden können. Mit Chrysost. nämlich verstehen Theodoret., Theophylakt., Oekumen. unter χαριτωθέντες solche, denen χάρις im subjectiven Sinne zu Theil geworden sey, die liebenswürdig geworden seyen: οὓς ἐπεράστους, ἀξιεράστους, χαριέντας ἐποίησε, und zwar wie Chrysost. ausdrücklich bemerkt: οὐ μόνον ἁμαρτημάτων ἀπήλλαξεν, ἀλλὰ καὶ ἐπεράστους ἐποίησεν; so dass, wie auch er und Theodoret weiter ausführen, der Ap. mit dem Worte ἐχαρίτ. nicht die ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων, sondern die Wirkungen der neuen Geburt, das Resultat einer Mittheilung

des göttlichen Geistes soll bezeichnet haben, oder wie es die spätere kathol. Auslegung in ihrer Polemik gegen die evangelische Kirche ausdrückte: gratiosos nos reddidit, scilicet gratiam suam nobis communicando et infundendo (Corn. a Lap.). Die Reformatoren hingegen geben dem Worte diejenige Beziehung, die ihm nach der Bedeutung des Substantives in objectivem Sinne: Huld, die von einem Andern mir zu Theil wird, Gnade, zukömmt, indem sie übersetzen: gratos reddidit, habuit, hat uns angenehm gemacht, oder, wie wir übersetzen würden: begnadigt (gratia amplexus est Bengel), wo als Erläuterung man nur der Worte Beza's bedürfte: gratis nos sibi acceptos effecit. Diese zweite Ansicht ist gewiss die allein richtige. Ich will davon absehen, dass sie mit dem im N. T. vorherrschenden Gebrauche des Wortes χάρις übereinstimmt, und dass Luc. 1, 28. κεχαριτωμένη keinen andern Sinn hat, als begnadigt, der Gnade widerfahren ist. Der Entscheidungsgrund vielmehr liegt in unserm Contexte; denn offenbar will der Ap. v. 7. sagen, inwiefern Gott uns ἐν τῷ ἠγαπημένῳ ἐχαρίτωσεν, indem er das folgende durch ἐν ᾧ anknüpft. Und da ist von nichts Anderem, als einer ἀπολύτρωσις die Rede, deren Wesen durch ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν bezeichnet wird, so dass also dem ἐχαρίτ. durchaus keine Beziehung auf Erleuchtung, Heiligung, kurz auf eine innerliche Umänderung des Menschen gegeben werden darf, von der im Contexte sich gar kein Wort findet, da ja ausschliesslich von dem die Rede ist, was Gott für uns gethan hat. Kehren wir jetzt also zu unserer frühern Bemerkung über die schöne Stellung zurück, die die Worte nach dieser Erklärung zu sich selbst wie zum Folgenden einnähmen, so müsste zu ihrer Begründung gesagt werden: 1) bleibt so der Gegensatz zwischen ἐχαρίτ. u. ἠγαπημ. auf den schon Bengel aufmerksam machte. Wer der ἠγαπημ. sey, wird ohne irgend eine Rückbeziehung auf andere NTl. Stellen aus dem Context klar, wie denn auch der erklärende Zusatz einiger Mss. υἱῷ αὐτοῦ von Alters her als offenbares Glossem erkannt wurde. Der Sohn ist der, nicht wie Pelagius will: ab omnibus, sondern der κατ' ἐξοχὴν Geliebte (vgl. Matth. 3, 17.). Nicht dass Gott uns nicht auch liebte (vgl. 2, 5.); aber er liebt uns nur in der Erlösung und in dem Erlöser, der Erweis seiner Liebe ist dem abgefallenen

Menschengeschlecht gegenüber nur eine Gnade und ein Begnadigtwerden, das πρῶτον und die Grundlage aller Erfahrungen solcher Liebe ist die Vergebung der Sünden. Dies führt uns 2) zu der andern Seite der innigen Beziehung, in welcher so v. 6. zu 7. tritt. Nur diese Erklärung von ἐχαρίτ. macht die Folge von v. 7. absolut nothwendig. Es ist die unmittelbare Antwort auf die Frage: wie hat er uns in dem Geliebten begnadigt? während nach der Auffassung der griech. Kvv. die Antwort gar nicht den nächsten, sondern den letzten Grund enthielte, nicht in unmittelbarer, sondern nur in mittelbarer Beziehung zu dem Vorhergegangenen stände.

V. 7. ἐν ᾧ] Natürl. nicht: cujus morti cruentae debeo cet. wie Koppe will, sondern in welchem wir haben die Erlösung, was näher erklärt wird durch διὰ τοῦ αἵματος αὐτ. Ἐν ᾧ sagt der Ap., nicht wie Aeltere wollten per quem, aber auch nicht wie Win. Gr. S. 332. Anm. zu wollen scheint: in Gemeinschaft mit welchem. Die Praepos. ἐν nimmt diese selbstständige Stellung nur dann ein, wenn der ganze Context oder der Begriff des Verbums die engere Anschliessung der Praeposition an das Verbum wehrt z. B. 1 Cor. 4, 15. ἐὰν γὰρ μυρ. παιδαγ. ἔχητε ἐν Χριστῷ oder 1 Cor. 15, 15. κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ. Hier aber tritt nichts dergleichen ein: in ihm, nicht in uns, haben wir die Erlösung. Zu verfehlten Auffassungen des ἐν ᾧ konnte man aber auch durch eine irrthümliche Ansicht über die Bedeutung des τὴν ἀπολύτρωσιν kommen. Die kathol. Ausll. nämlich (vgl. Corn. a Lap. z. u. St.), auch Baumgarten u. A. fassen dieses Wort metonymice, wie sie sagten, als Bezeichnung eines subjectiven Zustandes. Falsch; denn es stände dann der Artikel nicht. Abstracta geistigen Inhalts bezeichnen mit dem Artikel den Gattungsbegriff, oder nur dann einen concreten Fall, wenn er vorher erwähnt wurde. Ohne Artikel jedoch bezeichnen sie, dass der Gattungsbegriff als subjectives Besitzthum wirklich geworden ist; eine Thatsache, die vielfach und in wichtigen Stellen nicht erkannt wurde, was dann zu Vermischung ganz verschiedenartiger Wörter und Stellen Veranlassung gab, wie z. B. bei Win. Gr. S. 107., worüber zu reden 3, 18. Gelegenheit geben wird.

ἔχομεν] Dass das Verb. an sich nie assequi heisse, ist mit

Fritzsche festzuhalten. Der Ap. redet nicht davon, was sie von Christus erlangt haben, sondern von dem, was sie in ihm haben, d. h. was er für sie ist.

τὴν ἀπολύτρωσιν] Dass die im Etymon des Wortes liegende Beziehung auf ein solvere pretium im weiteren Gebrauche sich abgeschwächt hat, unterliegt keinem Zweifel. Aber in einem Zusammenhange wie hier darf sie nach den anderwärtigen constanten Aeusserungen des Apostels nicht aufgegeben werden. Denn der Ap. fügt als Erklärung hinzu: wir haben sie durch sein Blut, bei welchen Worten man sich allerdings mit der herkömmlichen Erklärung, d. h. mors cruenta, begnügen könnte, wäre es nicht der ganzen Grundanschauung des Ap. angemessener, die Wahl des Ausdruckes als eine absichtliche zu betrachten. Denn indem er auf der einen Seite oft genug den Act der Erlösung als ein Erkaufen, Erwerben bezeichnet *ἀγοράζειν* 1 Cor. 6, 20. 7, 23. Gal. 3, 13. *περιποιεῖσθαι* Act. 20, 28. *λυτροῦσθαι* Tit. 2, 14., und in der Stelle 1 Tim. 2, 6. *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* sich ganz so ausspricht, wie der Herr es selbst that (Matth. 20, 28. Marc. 10, 45.), führen uns auf der andern Seite die zugesetzten Worte *διὰ τοῦ αἵματος* (vgl. Röm. 3, 25. 5, 9.) die zweite Beziehung der Worte Matth. u. Marc. als von dem Ap. festgehalten vors Auge, die wir nicht bestimmter aussprechen können, als **Fritzsche** es in seinem Commentar zu d. Ev. gethan hat: manifesto satis eam mortis vim indicat, quae sacrificio confertur piaculari. Dann kann auch die Wahl des Wortes *αἷμα* nicht mehr zufällig erscheinen. Denn nicht das Schlachten, der Tod an sich machte das Opfer zum Opfer dem Herrn dargebracht, sondern das Blut des Thieres, welches der Priester an den Altar sprengte, wie nicht allein dieser in allen blutigen Opfern wiederkehrende heilige Gebrauch, sondern die ausdrückliche Erklärung bei dem Verbote des Blutessens dafür zeugt: Lev. 17, 11. כי נפש הבשר בדם הוא ואני נתתיו לכם על־המזבח לכפר על־נפשתיכם כי הדם הוא בנפש יכפר vgl. üb. d. Stelle **Gerdes.** disp. III. ad hist. patriarch. observ. 11. §. 9. 10.

τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτ.] Mit diesem epexegetischen Zusatze (vgl. **Win.** S. 485.) bestimmt der Apostel das Wesen

der *ἀπολύτρωσις*, welche wir in Christo haben. Sie ist, wie wir in unserm Zustande dessen vor Allem bedürfen, Vergebung der Sünden, in welcher wir vor Gott „heilig und unsträflich" (v. 4.) sind, und nur willkührlich konnte an die Stelle dieser ersten Wirkung der Gnade die weitere Entwickelung derselben in der innern Heiligung der Erlösten geschoben werden, wie z. B. schon Theodoret. dem ganzen Context zuwider als Inhalt unserer Worte neben Anderem angiebt: *τοὺς τῆς εἰκόνος τῆς θείας ἀνελάβομεν χαρακτῆρας*. Vielmehr wie hier Col. 1, 14. 20. Röm. 3, 24.: es versöhnte Gott die Welt mit sich *μὴ λογισάμενος τὰ παραπτώματα*. Ganz unklar argumentirt man aus dem an sich unbestimmten Worte *ἀπολύτρ.*, das seine genaue Bestimmung erst durch die Apposition erhalten hat, etwas für den Charakter der Sündenvergebung, als sey sie an sich reale Sündentilgung. So z. B. auch Bähr Commentar z. Col. S. 52. Es kann ja doch wahrlich Niemand das Bestimmende aus dem Bestimmten erklären wollen. Und die Autorität der Berlenb. Bib., welche *ἄφεσις τῶν παραπτωμ.* durch „Wegnehmung der Sünden" übersetzt, geht an dem Sprachgebrauch scheitern; denn so wenig unser Erlassen der Schuld heisst: real tilgen, so wenig ist *ἄφεσις τῶν παραπτ.* innerliche Tilgung der Sünden, wozu sich schon gar nicht der Plural *τὰ παραπτώματα*, einzelne Thatsachen, reimen würde, die man wohl vergeben, aber als geschehene Dinge nicht tilgen kann. Vgl. über *ἄφεσις* Fritzsche Schr. I. gegen Thol. S. 39. fg. wie Thol. Beiträge u. s. w. S. 98. und die Lexx. Mit dieser richtigen Auffassung des Wortes *ἀπολύτρωσις*, die wir durch das Blut Christi haben, nach welcher sie ganz abgesehen von dem subjectiven Zustande der Einzelnen ihre vollkommene objective Wirklichkeit hat, sind auch allein, ohne die willkührliche Annahme eines nichtigen Idealismus, die Worte des Apostels vereinbar, dass der Herr in seinem Tode ein *ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων* gegeben 1 Tim. 2, 6., dass er für alle (2 Cor. 5, 14. Röm. 5, 15. 19.) Gläubigen gestorben sey, vgl. Heb. 9, 12. 14. 15. 26. fgg.

κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς χάριτος αὐτοῦ] Den Reichthum der göttlichen Gnade nennt der Ap. ebenso als den letzten Grund, gemäss dessen den Christen jene seligmachende Er-

kenntniss zu Theil geworden sey, wie er die χάρις Gottes als letzten Grund der Thatsache der Erlösung V. 6. benannte. Dafs das Subject des Pron. αὐτοῦ nicht Christus sondern Gott sey, erhellt aus dem innern Zusammenhang der Sätze V. 8. u. 9., von welchen der zweite die Epexegese des ersteren ist und als den Reichthum der Gnade die Offenbarung des göttlichen Willens einer allesumfassenden Versöhnung durch Christus benennt. Demnach müsste Knapp auch hier αὑτοῦ lesen, und nach ἠγαπ. ist Comma, nach παραπτωμ. Colon zu setzen. Αὐτοῦ nicht αὑτοῦ, da der Satz Parallelsatz von V. 5. κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ist (s. z. V. 5.). Den Zusatz πλοῦτος werden wir uns hier wohl aus der Natur des Objectes entnehmen dürfen, dessen Erkenntnifs jene Gnade eröffnet, aus jener Himmel und Erde umfassenden Herrschaft Christi, deren Gedanke (V. 10.) den Ap. erfüllt. Ueber τὸ πλοῦτος vgl. Fritzsche u. u. 2, 7. Den Ausdruck πλοῦτος, Fülle, in solcher Verbindung, hat der Ap. öfter (vgl. Röm. 2, 4. 9, 23. Eph. 3, 16. Col. 1, 27.), und die mit Berufung auf einen hebr. Sprachgebrauch verwässernde Auflösung in ein Adjectiv ist aus denselben Gründen, wie sie bei Erklärung von δόξα V. 6. entwickelt wurden, zu verwerfen, zumal da der griech. Sprachgebrauch πλοῦτ. in ganz gleicher Verbindung kommt (vgl. die Stelle aus Plat. auf die sich Flatt bezieht, bei Bähr Comment. zu Col. 1, 27., auch die Lateiner. Divitiae ingenii Cic.).

V. 8. ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς] welche er reichlich an uns erwies. Ἧς Win. Gr. §. 24. 1. περισσ. transitiv wie 2. Cor. 9, 8. 1 Thess. 3, 12. Wenn nun einige Handschriften und Scholien, und neben Hieronymus (s. Wetst.) auch Chrysostomus ἐν πάσῃ u. fg. eng mit γνωρίσας als Theile des Erklärungssatzes betrachten, so geschieht es gewifs nur mit Verletzung entweder der Richtigkeit des Gedankens, oder des Sprachgebrauchs. Denn entweder bezeichnete ἐν πάσῃ σ. κ. φρ. den Zustand, in welchem wir das Mysterium seines Willens erkennen, und dann enthielte der Erklärungssatz Allgemeines und Besonderes zusammengeworfen, während, schliesst sich ἐν πάσῃ an ἐπερίσσ. als Angabe des Objectes an, das allgemeine Object des ersten Satzes dann passend durch das specielle: τὸ μυστήριον u. s. w. seine Erklärung findet.

Aehnlich 1 Cor. 1, 5 sqq. Oder man nimmt ἐν πάσῃ σοφ. κ. φρ. als Bezeichnung des Zustandes Gottes (vgl. Grotius, Baumgarten und die seltsame Meinung Vitringa's, der hierin eine Anspielung auf die Sephiroth חכמה ובינה findet. Comment. in Jes. lib. I. diss. II.). Aber dies ist sowohl um des πάσῃ als um des φρονήσει willen unstatthaft. Denn πᾶς ist nie soviel als summus (wie z. B. Wahl meint oder Koppe: sapientissimi consilii magnitudo), womit man etwa diese Verbindung vertheidigen könnte, d. h. es bezeichnet nie die Intension, sondern nur die Extension, nie die Kraft, sondern die Häufigkeit und ist gleich unserem: jeder, e, es, alles nur mögliche, so dass es mit Abstractis verbunden uns diese als Concreta gedacht vorführt: πᾶσα δύναμις jede Kraft, die es giebt, die existirt, πᾶσα ὑπομονή jede Geduld, die es giebt (wonach Bähr zu Col. 1, 11. zu berichtigen), πᾶσα εὐσέβεια jede Frömmigkeit, die es giebt u. s. w. Nun ist es zwar passend, alle einzelnen Vortrefflichkeiten einer Species zusammenzudenken und sie als Grund einer menschlichen Handlung anzugeben, weil wir uns den Menschen als an sich derselben entbehrend denken können; aber nicht so bei Gott, den sich der Ap. so gut wie jeder Mensch als Inbegriff aller Vollkommenheit denkt. Wir können zwar von Gott sagen: in ihm ist alle Weisheit, aber nicht: in aller Weisheit hat er dies oder jenes gethan. Dies gilt zugleich gegen die Rosenmüller'sche Uebersetzung: sapientissimo consilio, ihrer andern Fehler zu geschweigen (R. verbindet jedoch mit ἐπερίσσ.).

Zweitens passte nicht φρόνησις Gott beigelegt. Denn obschon mir die von Vielen hier angenommene Bedeutung von φρόν. „praktische Erkenntniss" de his, quae nos faciamus (so Cornel. a Lapide, Bucer, Wolf, Bengel u. A.) erstens gegen den epexegetischen Zusammenhang des nächsten Satzes, auf den schon treffend Piscator verwies, und zweitens unerwiesen und aus irriger Benützung Aristotelischen (s. Wolf, u. Ritter's Gesch. d. Phil. Th. III. S. 302 fgg.) oder profanphilosophischen Sprachgebrauchs (vgl. neben Raphel. bes. Krebs observatt. S. 324 fg.) hereingetragen zu seyn scheint, und so willkührlich die Anselm'sche und Bengel'sche Meinung: σοφία de praesentibus, φρόν. de futuris ist, so würde φρόνησις in seiner nächstlie-

genden Bedeutung doch auch nicht wohl auf Gott überzutragen seyn. Zwar hat man sich damit geholfen, anzunehmen (Koppe, Flatt) σοφ. u. φρόν. sey gleichbedeutend, und allerdings wechselt φρόν. in Parallelgliedern mit σοφία, wie Prov. 1, 2. 3, 13. Allein auch hier ist es eben so wenig ganz gleichen Inhaltes, als ein Parallelglied eine tautologische Wiederholung ist. Vielmehr behaupten wir für unser Wort den Sinn, den ihm Beza mit passender Verweisung auf σύνεσις Col. 1, 9. beilegt: intelligentia, Resultat der σοφία, die Einsicht, welche die Weisheit erlangt*). Das Wort σοφία scheint mir hier, wie anderwärts, den normalen Gesammtzustand des Geistes in einem Prädicate auszudrücken, welches sich vornehmlich auf die Intelligenz bezieht, während die Intelligenz ausschliesslich nach verschiedenen Seiten die so oft mit σοφία verbundenen Worte σύνεσις, φρόνησις, γνῶσις bezeichnen. Daher als Gegensatz zu solchen Ausdrücken die Ausll. dem Worte σοφία nicht ohne Recht bald die Beziehung aufs Praktische (vgl. Billroth zu 1 Cor. 12, 8.), bald die Bedeutung der niederern Erkenntniss zur höhern beilegen (vgl. Bähr zu Col. 2, 3.). Das letzte würde jedoch nicht ganz unbedingt gesagt werden dürfen. Dann passt das Wort aber wieder vollkommen nur von Menschen, nicht aber von Gott gebraucht. Auch das Evangelium, wie Calvin will, kann nicht damit gemeint seyn; denn weder der Context, noch die Worte an sich führen uns darauf.

V. 9. γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ] Der Inbegriff aller Weisheit und Einsicht ist jenes Himmel und Erde umfassende Geheimniss des göttlichen Willens, dessen Inhalt der Ap. v. 10. angiebt.

γνωρίσας] Ist, vgl. 3, 3. 5. 10. 6, 19., in ganz gleicher Verbindung wie hier, bekannt machen, nämlich, wie sich von selbst versteht und worauf uns auch die angeführten Stellen und solche wie Röm. 10, 13 fgg. und unten 1, 13. verweisen, für Alle, die unmittelbaren Schüler Christi ausgenommen, durch das Wort

*) Beza bekämpft die alte Uebersetzung, die auch Erasm. hat, prudentia, mit Recht, denn auch Bugenhagen's Bemerkung: prudentia facit nos permanere giebt dem Worte φρόν. eine Bedeutung, die nur aus dem Contexte ihm zukommen könnte, was hier nicht der Fall ist.

seiner Apostel, nicht aber, dass, wie z. B. Bugenhagen will, das μυστ. τοῦ θελ. selbst das Evangelium geradezu wäre. (Ἀποκαλ. negativ, φανερ. positiv, bekannt machen ohne Rücksicht auf den Zustand dessen, dem es bekannt wird; γνωρίσ. dagegen mit dieser Rücksicht: zur Erkenntniss bringen.).

τὸ μυστήριον] Vgl. die Stellen Eph. 3, 4. fg. 9. Col. 1, 25. fg. Röm. 16, 25. 1 Cor. 2, 7—10. Aus ihnen allen wird klar, dass der Ap. den Rathschluss der Erlösung durch Christus insofern ein Geheimniss nennt, als er von Ewigkeit zwar beschlossen, von keinem Menschen aber erkannt war, bevor Gott es selbst offenbarte. Nicht also, wie σοφία μυστικὴ im Neuplatonischen Sinne, auch anders als das A. T. und die Apocryphen von μυστηρίοις θεοῦ reden, worunter sie die geheimen göttlichen Rathschlüsse der Weltregierung oder eines gerechten Gerichtes verstehen (vgl. Ps. 51, 6. mit Sir. 27, 16. 17. u. Sap. 2, 22. Ebenso das rabbin. חכמתא בדן bei Schöttg. zu 1 Cor. 2, 7.). Demnach hat das Wort als Praedicat des Heilsplanes gerade den entgegengesetzten Sinn von jener Beziehung, in welcher die Profanscribenten von mysteriis reden, als von Dingen, die an sich, ihrem Wesen nach, einen geheimnissvollen Charakter tragen und nur von Eingeweihten verstanden werden (vgl. über μύειν Creuz. zu Plotin. de pulcrit. p. 357. sq. μυσταγωγεῖν Lobeck Aglaoph. I. p. 28. sqq.). Uebrigens nennt allerdings der Apostel eine Classe von Menschen, welchen dieser Wille Gottes ein verborgener bleibt, nämlich die ἀπολλύμενοι 2 Cor. 4, 3.

κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ] Ist natürlich nicht mit Cramer als praepositionelles Praedicat von θέλημα zu betrachten; es fehlt ja der verbindende Artikel. Vielmehr bezeichnet der Apostel hiermit eine Gesinnung oder Ansicht näher, in welcher Gott das Geheimniss seines Willens uns zur Erkenntniss brachte. Das Verständniss dieses Wortes aber hängt von der Verbindung und Deutung der nächstfolgenden Worte ab. Dass sich diese durch das Relativ ἣν anreihen, ist aus den Mss. erwiesen, so dass ich das Fehlen desselben in der ed. Erasm. u. Ald. und Bucer's Emendation: γάρ oder δέ nur zu berühren brauche. Wenn wir aber, wie z. B. Chrysost., Theodoret, Theophylakt, Anselm, Luther, Bucer, Calov, Bengel u. A. das ἐν αὐτῷ (wie gewiss die Aeltern alle lasen und Lachmann

recipirt hat) auf die Person Christi beziehen, so könnte man nicht allein über die Bedeutung von προέθετο, z. B. Luther: herfürgebracht durch ihn, Bengel aber: proposuit sibi in Christo (vgl. 3, 11.) u. s. w., sondern auch und fast mehr noch über die Verbindung der Worte εἰς οἰκονομίαν schwanken. Allein ganz abgesehen von der Frage, ob αὐτῷ oder αὑτῷ mit Calvin, Beza, Zanch., Piscator, Croc., Vatable, Grot., Wetst., Wolf, Baumgarten, Zachariae, Griesbach u. s. w. zu lesen sey, scheint der Einwurf Zachariae's vollkommen schlagend, welcher aus dem Folgenden ἐν Χριστῷ v. 10. auf die Unmöglichkeit einer Beziehung des Pronomens αὐτῷ auf Christus schliesst. Es wäre ja auch gegen alle Regel, wenn der Apostel, während im Vorhergehenden immer das Subject Gott ist, das veränderte Subject zuerst (αὐτῷ) nur durch das Pronomen, nachher (τῷ Χριστῷ v. 10.) durch Benennung desselben andeutete, während umgekehrt einzig und allein die natürliche Ordnung wäre. Der Gedanke selbst aber erschiene als tautologische Wiederholung; denn von einem Beschlusse, der, wie gleich nachher gesagt wird, in Christo seine Verwirklichung findet, versteht es sich von selbst, dass er auch als Beschluss Christus zum Inhalt habe. Cap. 3, v. 11. finden wir aber keine Tautologie der Art; also beweist diese Stelle auch nichts für die unsrige. Demnach lesen wir hier, wie in den vorherigen Versen, nach dem zu v. 5. Bemerkten αὐτῷ (nicht αὑτῷ); beziehen es aber auf Gott den Vater (vgl. übrigens Fritzsche zu Matth. Exc. V. p. 558. sqq.). Dann ist auch die Bedeutung von προτίθεσθαι leicht zu entscheiden und es entsteht nur die Frage, ob wir der wahrscheinlich nach Hieronym. von Anselmus, unter den Spätern z. B. von Elsner obs. scr. p. 20, von Zachariae vorgebrachten und zuletzt von Tholuck (Beiträge u. s. w. S. 97 fg.) gebilligten Ansicht, als heisse es: praefinire, ante constituere, beitreten? Ich bezweifle, dass das Wort an sich jemals diese Bedeutung erwiesener Massen habe, da, wie unser deutsches „sich nehmen", so das griechische θέσθαι zur Bedeutung von entschliessen erst durch die Verbindung mit πρό: „sich vornehmen" gekommen ist. Bei dem Ap. aber heisst es gewiss niemals, weder Röm. 1, 13. noch 3, 25. ante constituere, am allerwenigsten aber hier, wo nach-

her gleich v. 11. das aus dem Verbum gebildete Substantiv in derselben Gedankenverbindung folgt, und demselben consequent nun dieselbe Bedeutung beigelegt werden müsste, wenn nicht gerade hier um der Verbindung mit προορισθέντες willen sich dies als ganz unzulässig erwiese; denn niemand würde wohl das zweimalige „vorher" hintereinander erträglich finden. Also übersetzen wir: sich vornehmen; dem Worte εὐδοκία erkennen wir aber, um seiner Verbindung mit diesem Verbum willen, die Bedeutung: huldvollen Beschluss zu.

V. 10. εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν,] Die Lesart κατὰ τὴν des Cod. A. ist eine offenbare Erklärung des schwierigen εἰς, vielleicht entstanden aus der Voraussetzung, dass dieser Satz der Parallelsatz zu κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ sey. Die grosse Differenz der Auslegung im Einzelnen, so richtig von jeher Sinn und Absicht des Ganzen im Allgemeinen erkannt war, beruht entweder 1) auf falscher Uebersetzung von εἰς, 2) auf falscher Deutung des οἰκονομία, oder 3) auf falscher Auffassung des Genitives τοῦ πληρ. Als geradezu falsch nämlich müssen 1) alle die Deutungen der Stelle verworfen werden, die auf der Uebersetzung in dispensatione, εἰς für ἐν, fussen (z. B. also die Uebersetzung cum dispensata esset u. s. w. des Cornel. a Lap. u. A.), zu welchen ausser den kathol. Ausll. Anselm, Thomas Aquin u. A., die hierin dem Pel., August., Hieron. oder der Vulg. folgten, selbst Beza gehört, unter den Spätern, obwohl Erasmus schon mit Recht die Vulg. corrigirt hatte, solche wie Vatable, Glassius u. A. Beza fand sich dazu namentlich veranlasst, weil er εἰς οἰκονομίαν mit dem folgenden, nicht mit προέθετο, verbinden wollte, was jedoch natürlich nicht Grund zu sprachwidriger Auffassung der Praeposition seyn kann.

2) erscheinen ferner diejenigen Erklärungen als falsch, welche dem Worte οἰκονομία die bestimmte Bedeutung dispensatio gratiae geben, von welchen neben Luther besonders Grot. (Verkündigung des Gnadenbeschlusses), Calov (der Eintritt des Factums, welches der Ap. gleich nachher mit den Worten ἀνακεφαλαιώσ. cet. bezeichnet), Raphel., Wolf u. A. genannt werden müssen. Das Wort kann ohne nähere Bestimmung diese Bedeutung nicht haben und hat sie niemals, und

jene Ausleger sahen sich dann, wenn sie glaubten, dem Worte aus dem vorhergegangenen oder folgenden Contexte eine bestimmte Beziehung geben zu dürfen, bei der Erklärung des folgenden Genitives in einer Verlegenheit, aus der sie sich nur durch eine freie Uebersetzung wie: tempore exacto u. dgl. ziehen konnten. Die Verständigung über diese beiden ersten Puncte bahnt den Weg zur Erledigung des dritten. Die Mehrzahl der Aeltern nämlich, welche die falsche Erklärung von ἐν verwarfen, fassten εἰς in temporeller Bedeutung: usque ad, ausser Erasmus Calvin, Bullinger, Er. Schmidt; diese Ansicht liegt auch der Uebersetzung Bucer's zu Grunde: dum ex certa rerum omnium et temporum dispensatione statutum hujus tempus appetiisset. Allein es bleiben hier Schwierigkeiten, die nur durch eine solche ungebundene Uebersetzung verdeckt werden konnten. Denn lässt man dem προέθ. die gewöhnliche Bedeutung: sich vornehmen, so ist es gegen Gedanken und Sprachgebrauch, εἰς durch „bis zu“ zu übersetzen. Mit προέθετο lässt es sich nämlich dann gar nicht verbinden, man mag οἰκον. τοῦ πληρ. übersetzen wie man wolle, weil es dann ja widersinnigerweise den terminus ad quem bezeichnete, d. h. den Punkt, bis zu welchem der Vorsatz gedauert, dann aber aufgehört hätte. Es sagt keine Sprache: er nehme es sich bis Neujahr vor, dies oder jenes zu thun, in dem Sinne: an Neujahr ging dann der Entschluss in die That über. Eben so wenig aber geht es an, εἰς οἰκον. τοῦ πλ. mit dem Folgenden bei dieser Bedeutung von εἰς zu verbinden, denn der terminus ad quem würde dann ausdrücken, dass die vorgenommene Handlung vor ihm wäre ausgeführt worden: er nahm sich vor, bis Neujahr etwas zu thun, heisst allerwärts, es vorher zu thun, so dass usque ad den äussersten Punkt bezeichnet, bis zu welchem etwas geschehen ist. Der Apostel will aber offenbar einen terminus in quo bezeichnen. Dem auszuweichen gab man auch dem προέθετο die Bedeutung apud se retinuit, z. B. Calvin, später auch Grotius. Dagegen aber erhob sich mit Recht schon Beza's Sprachgefühl. Eine solche Bedeutung ist einem Verbum von dieser Composition, das noch dazu auch öffentlich ausstellen heisst, durchaus fremd. Koppe's Bemerkung εἰς stehe für ל und die ganze Phrase sey ein seltsamer Ausdruck

des Gedankens: τοῦ ποιεῖσθαι ἐν τῷ πληρώματι τῶν καιρῶν τὴν οἰκονομίαν ταύτην, was sich so auch in Rosenmüller's Scholien findet, ist eine Erklärung auf's Gerathewohl, nach einem allgemeinen Gefühle ohne alle Begründung; die andere Ansicht aber, namentlich von Bengel vertreten, welche εἰς οἰκ. κτλ. mit γνωρίσας verbindet, lässt uns den Praepositionenwechsel von κατά und εἰς nicht einsehen, da ja doch οἰκ. κτλ. in demselben logischen Verhältniss zu γνωρίσ. stände, wie εὐδ. κτλ., und könnte nur dann angenommen werden, wenn eine Beziehung der Praeposition auf das Näherliegende sich ganz unstatthaft zeigte. Vielmehr wird die richtige Auffassung von εἰς sich allerdings mit jener Emendation der Alexandrin. Handschrift κατά ausdrücken lassen; wie auch Piscator übersetzt: nach der Anordnung, Jac. Cappellus: pro dispensatione temporum, Baumgarten: nach Maassgebung, d. h. es bezeichnet hier den Hinblick worauf, zu welcher Auffassung der Inhalt der nächstverbundenen Worte selbst unmittelbar führt.

οἰκονομία] welches Phavorin nach Theophylakt mit dem nicht überall passenden Begriff von διοίκησις erläutern wollte, hat der Apostel öfter, nur von irdischen Dingen auf geistige übergetragen, so dass die Grundbedeutung, je nach der Natur des Contextes, bald schwächer, bald stärker hervortritt, keineswegs aber gänzlich verwischt ist, wie auch Bähr gegen frühere Meinungen (z. B. Koppe's) richtig bemerkt. S. dessen Comment. zu Col. 1, 25. Der Begriff des Wortes ist verschieden, je nachdem es die Thätigkeit eines gebietenden oder untergeordneten Subjects bezeichnet, im ersten Falle: Einrichtung, Veranstaltung; im zweiten: Verwaltung, Verrichtung (vgl. Raphelius annotatt. Polyb. ad h. l.). Hier nun führt uns mehr noch als das Subject, Gott, der Begriff des πλήρωμα τῶν καιρ. zur ersten Bedeutung. Dieser Ausdruck, dem Ap. aus der griechischen Uebersetzung einzelner Stellen des Propheten gebräuchlich (vgl. unt. d. Neuern Win. zu Gal. 4, 4. Haevernick zu Dan. S. 328.; die Stellen aus Herodot. bei Raphelius sind nicht analog, den apostolischen Begriff von πλήρωμα τῶν καιρ. würde Herod. durch ἐξήκειν, ἐξελθεῖν geben, s. Valk. zu Herod. 6, 80. vgl. jedoch die Stelle aus Josephus bei Krebs S. 322.), bezeichnet ihm, wie Theodoret sagt: τὸν ὁρισ-

θέντα παρὰ τοῦ θεοῦ καιρόν. Die für den Sinn der Stelle unwesentliche Differenz des Ausdruckes hier von dem im Gal. Br.: πλήρωμα τοῦ χρόνου dürfte nun in keiner Weise gefasst werden, wie Bengel thut: involvit plenitudinem beneficiorum et hominum ea recipentium, was noch unbegreiflicher durch Marc. 1, 15. (πεπλήρωται ὁ καιρὸς κ. ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) belegt wird. Vielmehr wie χρόνος das Flüssige, καιρός den Punct ursprünglich bedeutet, und daher χρόνος die καιροί zum Inhalte hat (vgl. Thom. Mag. p. 206. ed. Ritsch. Tittm. syn. p. 30. fg. Pelt zu 1 Thess. 5, 1.), besagt der Ausdruck πλήρ. τοῦ χρόνου im Allgemeinen: als das Maas der Zeit voll war, während πλ. τῶν καιρ. heisst: als jene einzelne Puncte zur Erfüllung gekommen waren, jene Epochen der göttlichen Weltregierung, die nur Er kennt. Vgl. Steiger zu 1 Petr. 4, 7. S. 385 fg. Wenn dem aber so ist, so entsteht uns nun

3) von selbst die Bestimmung über das Genitivverhältniss zugleich mit der richtigen Deutung von οἰκονομία. An einen Gen. obj. nämlich, so dass οἰκονομία Verwaltung hiesse, kann nicht gedacht werden; denn πλήρ., die Erfüllung der Zeiten, wäre selbst nun eine Species der οἰκονομία τῶν καιρῶν, und der Begriff: die Verwaltung der Erfüllung der Zeiten wäre eben so widersinnig, als: die Befehdung der Verbrennung Troja's. Erkennen wir hingegen dem Worte οἰκ. die Bedeutung Veranstaltung zu, so ist, da auch hier wieder das Verhältniss von generell und speciell bleibt, die natürlichste Deutung des Genitivs, die durch den Genitiv der Erklärung: im Hinblick auf die Veranstaltung der Erfüllung der Zeiten; wo dann τοῦ πλήρ. κτλ. also nähere Bestimmung des οἰκ. ist und das durch den Genitiv näher Bestimmte eben desshalb, wie ἡμέρα τοῦ Χριστοῦ u. dgl., den Artikel nicht hat (Win. Gr. S. 111.). Die Wahl'sche Uebersetzung hinsichtlich der Einrichtung, die er nach Ablauf der bestimmten Zeit zu treffen besshlossen hatte, eine Uebersetzung, die sich an die des Zachariae anschliesst, lässt 1) bei οἰκον. den Artikel erwarten, der doch fehlt; und lässt 2) die Deutung des Genitivs ungewiss, während wenigstens der Sinn, den sie giebt, meines Erachtens vom Apostel so gut wie von jedem andern Griechen nur durch eine Praepo-

sition ausgedrückt werden konnte. Fragt es sich nun: womit verbinden wir die Worte, so könnte man, wie z. B. Piscator that, sie zum Folgenden ziehen. Allein dagegen erhebt sich die bedeutende Bedenklichkeit: der Ap. will im Folgenden angeben, wienach Gott die Seinigen mit jeglicher Weisheit und Erkenntniss beschenkt habe. Hier ist die Bestimmung: zu einer gewissen Zeit hat er sie beschenkt, von gar keinem wesentlich integrirenden Moment, man sieht nicht recht ein, warum es erwähnt, noch viel weniger, warum es an die Spitze des Satzes gestellt werde. Denn des Chrysostomus Antwort auf die Frage wienach das Weisheit sey: ὅτι ὅτε μάλιστα ἔμελλον ἀπόλλυσθαι τότε διεσώθησαν ist mehr oratorisch in den Context hineingelegt, als aus ihm herausgefunden. Hingegen vollkommen passend finden die Worte ihre Stelle, wenn wir das Comma nach αὐτῷ streichen und εἰς οἶκον. als begränzende Bestimmung von προέθετο betrachten. Der Ap. deutet nämlich dann kurz darauf hin, warum die Offenbarung jetzt erst oder überhaupt nicht von Anfang an geschehen sey. Gott habe solchen gnädigen Beschluss gefasst im Hinblick auf die Veranstaltung der Erfüllung der Zeiten, bis dahin μυστήριον, dann aber offenbar. Was Calov gegen eine ähnliche Auffassung bemerkt: es sey von Anfang an der Erlöser verkündigt worden, ist ganz unpassend, weil der Ap. ja ausdrücklich sagt: sie, die ἡμεῖς hätten erst jenes μυστήριον erkannt, der Ap. aber, der doch sehr wohl um die Prophezeiung wusste, eine Berechtigung sich so auszudrücken, gehabt haben muss, welche eben darin liegt, dass die Enthüllung des Heils dem Neuen Testamente angehört, das A T. aber, wie es in seiner Bestimmung lag, das Heil nur unter Verhüllung zeigte. Unstreitig richtig aber bemerkten die Aelteren, dass der Ap. bei der Erfüllung der Zeiten an die Propheten vor Allem gedacht habe, während keine Erklärung gedacht werden kann, die, das Wenigste gesagt, unpaulinischer wäre, als jene Usteri's (paul. Lehrbegr. III. Aufl. S. 85. Commentar zu Gal. S. 142.), dass die Erfüllung jener Zeit ihren Grund in der nothwendigen Entwickelung des menschlichen Selbstbewusstseyns, oder (S 85. der IV. Aufl.) in der Entwickelung des religiösen Geistes der Menschheit gehabt habe. Theophylakt dagegen: ὅτε πᾶν εἶδος κακίας διεξελθοῦσα

ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη ἐδεῖτο θεραπείας, ἐξαπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ὁ θεός. Vgl. oben Theodoret.

ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ] Der Infinitiv, wie der ganze Zusammenhang lehrt, ist nicht von der Nebenbestimmung κατὰ τὴν εὐδ. u. s. w., noch viel weniger von προέθετο (wie noch Flatt will), sondern von μυστήρ. τοῦ θελήμ. abhängig. Vgl. über solche Infinit. Win. S. 266. fg. Ueber das Wort ἀνακεφαλ. könnten nicht so viel verschiedene Meinungen (vgl. Flatt S. 318—22.) sich gebildet haben, wenn die Ausll. den Grundsatz beobachtet hätten, die ursprüngliche Bedeutung so lange festzuhalten, als der Context nicht mit Nothwendigkeit auf die abgeleitete führt. Bei dem Ap. findet das Wort sich noch Röm. 13, 9., aber unter andern Verhältnissen, als hier. Dort ist von Einzelheiten (einzelnen Gesetzen) die Rede, die unter einem Hauptpunkte (einem Gesetze), κεφαλαῖον, vereinigt sind. Fasst man das Verhältniss dort so dem Begriffe nach, so hat die Praep. ἀνά ihre Bedeutung aufgegeben; nimmt man aber auf die örtliche Stellung der Gesetze Rücksicht, darauf nämlich, dass dort (3 Mos. 19, 18.) jenes Gesetz, in welchem die andern enthalten seyn sollen, nach den andern zu stehen kommt, so würde auch hier die Bedeutung von ἀνά bleiben, und man könnte es mit Thilo durch repetere wiedergeben (s. Thilo cod. apocr. p. 223.). Anders hier; von einer Wiederaufnahme im Sinne einer Wiederholung kann gar nicht die Rede seyn; denn der Apostel redet von einem neuen Factum, das früher Geheimniss war. Auch führt die namentlich seit Raphelius beliebte Zusammenstellung mit συγκεφαλαιοῦν zu keinem Resultate, da συγκ. weder dem Begriffe, noch dem Gebrauche nach eine vollständige Analogie giebt. Dass das Wort bei den Profanscribenten besonders gebraucht wird, um einen Act der Rede oder Argumentation zu bezeichnen, ist hinlänglich bekannt, und seit Pelagius von Vielen, namentlich Erasmus, Bullinger, Er. Schmidt u. A. gesagt, auch zur Erklärung benützt worden. Aber so wie man consequent den dem Worte dann zukommenden Begriff festhielt, verfiel man auf zusammenhangswidrige Künsteleien. Denn ausgehend von der Bedeutung: das vorher schon Dagewesene, Vereinzelte zusammenfassen, sagte man, wie z. B. Zeger (nach einer Ansicht des Chrysosto-

mus) brevi recapitulatione implere et summatim complecti universa mysteria longo intervallo pronunciata (τὰ διὰ μακροῦ χρόνου οἰκονομούμενα Chrysost.), wovon in den Worten des Ap. gar nichts, als das gerade Gegentheil steht τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς cet. Noch unbegreiflicher bleibt, wie dem Grotius und Hammond dieses Object von ἀνακεφαλ. den Gedanken an die Hand geben konnte, es schwebe dem Ap. das Bild von zerstreuten Soldaten (!) vor, oder dem Camerarius: der Ausdruck sey zunächst aus der Sprache der Arithmetik gewählt, oder dem Schöttgen: er sey recht eigentlich zu verstehen: die verschiedenen Köpfe wieder zusammenbringen, eine Meinung, die mit seiner verschrobenen Ansicht zusammenhängt, als seyen die im Himmel die christliche Kirche, die auf Erden die Juden, oder wie er sonst sagt: die im Himmel die Juden, die auf der Erde die Heiden. S. dag. Koppe zu Thess. Exc. 1. u. Anm. zu unsr. St. Gerade nun die Allgemeinheit des Objects (τά Neutrum) wie des Gedankens berechtigt den Ausleger nur, anzunehmen, der Ap. werde nicht ein specielles Bild, von dessen Durchführung man gar keine Spur sieht, vor Augen gehabt, sondern vielmehr das Wort in seiner allgemeinsten Bedeutung genommen haben. Allerdings müssten hier zuerst diejenigen noch berücksichtigt werden, welche sagten: im Worte selbst liegt das Bild, es wird auf Christus als auf das Haupt Aller angespielt. So Chrysost. neben andern Deutungen, Theophylakt, Calov, Wolf, Baumgarten, Zachariae, Koppe u. A. Es ist dies nicht zu verwerfen, denn obwohl Beza mit Recht sagt, das Wort kommt von κεφαλαῖον nicht von κεφαλή, es hat nicht gewöhnlich diese Bedeutung, so konnte der Ap., der nicht etymologisirt, sondern allgemeine Anklänge verfolgt, das ἀνακεφαλαιόω wohl gewählt haben, um auf das anzuspielen, was er sonst so oft mit ausdrücklichen Worten schildert (vgl. unten 1, 22.). Da dies aber wenigstens zweifelhaft bleibt, so dürfen wir nur den allgemeinen Begriff des Wortes festhalten, wie z. B. Chrysost. συνάψαι, oder wie Bucer übersetzt: in unam summam redigere; besser noch Beza, Piscator: recolligere, wozu wir die Erklärung Beza's geben: significat partes disjectas et divulsas in unum corpus conjungere. Dieses: unter einem Hauptpuncte wieder zusammenfassen, so dass ἀνά in voller Kraft

bleibt, die allgemeinste, ursprüngliche Bedeutung des Wortes neben der reflexiven Kraft des Mediums müssen wir um so eher festhalten, je leichter uns dann die Auffassung der folgenden Worte wird. Die Uebersetzung der Vulgata: instaurare (vgl. den Syrer) ist nicht eine Uebersetzung, sondern eine Erklärung über die Art jener Vereinigung, und selbst wenn das Wort diese Bedeutung als eine abgeleitete und durch den Context bedingte hätte, wäre hier die Annahme derselben überflüssig. Uebrigens bleibt noch die Wirklickeit der Bedeutung zweifelhaft. Die Erklärungen der Kirchenväter haben gewiss zunächst diese Uebersetzung veranlasst. Vgl. Suic. thes. 1. p. 278.

Fragt man aber nach dem Wie? dieses Zusammentreffens, so wäre es eine durch den Context nicht im mindesten begründete Einseitigkeit, wie Theodoret oder auch Pelagius hier nur an die schliessliche Vollendung des Reiches Gottes in der Auferstehung der Leiber zu denken. Noch willkührlicher hineingetragen aber ist die Ansicht von einer moralischen Einigung entgegengesetzter Bestrebungen, mit welcher Koppe, Rosenmüller, Wahl die Sache erklären wollen. Aus dem Begriffe von Persönlichkeit heraus vorzugsweise argumentiren zu wollen, ist durch den Ausdruck verboten; denn wozu brauchte sonst der Ap. das Neutrum? Koppe beruft sich selbst als Parallelstelle auf Col. 1, 20. Dort lesen wir nur von einer Versöhnung, bewirkt in der Friedenstiftung durch das vergossene Blut des Kreuzes. Die Parallelstelle beweist also nichts, obwohl sie noch obendrein nicht im strengsten Sinn des Wortes Parallelstelle genannt werden darf. Denn dort hat die vorangegangene, wie die nachherfolgende Deduction einen bereits viel ausgeprägteren und bis in's Einzelne bestimmten Charakter, hier hält sich der Ap. durchaus allgemeiner und fügt erst später die Erörterung hinzu. Man thut nun der Erklärung eines Briefes einen schlechten Dienst, statt zu zeigen: welche Stellung nimmt der Gedanke hier im Zusammenhange ein, andere Stellen von einer allgemeinen Analogie zu citiren, die nichts beweisen, weil der Charakter des Contextes verschieden ist. Wie diese Vereinigung geschehen sey, sagt der Ap. hier gar nicht, aber gleich nachher v. 20 fgg. Mit der Vollendung des irdischen Erlösungswerkes beginnt der Anfang seines Himmel und Erde umfassen-

den Reiches. Es ist wiederum hier nicht von einer subjectiven Veränderung der Menschen, sondern von objectiven Thaten Gottes die Rede. S. zu v. 20. fgg.

τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς] Die Handschriften schwanken hier in der Lesart τά τε ἐν, τὰ ἐν und τὰ ἐπί, ein einziges Ms. 43. liest nach der Collation Wetstein's τά τε ἐπί. Was die Lesart ἐπί betrifft, so hat sie allerdings nicht unbedeutende Autoritäten für sich, auch bei Theodoret und Oecumen. findet sie sich, und Lachmann hat sie recipirt. Dennoch wird sie verworfen werden müssen, weil Gedanke wie Sprachgebrauch sich dagegen auflehnen und ihre Entstehung erklärlich ist. Dem Gedanken nach würde es auffallen, sähen wir den Aufenthalt im Himmel mit einer Praeposit. des Festaufstehens bezeichnet, mit derselben, die das Verweilen auf Erden so charakteristisch bezeichnet. Eine andere Deutung aber wäre nicht möglich; denn oberhalb, über den Himmeln, in dem Sinne, wie 4, 10. ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν gesagt ist, zu übersetzen, duldete die Natur des Gegensatzes und die der besprochenen Sache an sich nicht. Der Gegensatz ist ja nicht das äusserste Ende des Geschaffenen, die Unterwelt, sondern ἡ γῆ; dieser kann nun dann auch nicht der oberste Himmel, der Sitz der Herrlichkeit, entgegengehalten werden. Man würde aber überhaupt nicht verstehen, was der Ap. mit einem Zusammenfassen dessen, was über den Himmeln und dessen, was auf der Erde sey, wollte. Hiezu kommt, dass der apostol. Sprachgebrauch nur den Gegensatz ἐν τοῖς οὐραν. und ἐπὶ τῆς γῆς kennt, vgl. 3, 15. Col. 1, 20., in welchen beiden letztern Stellen die eine (3, 15.) gar keine, die andere nur durchaus unbegründete Differenzen der Lesart zeigt. So erscheint mir die ganze Lesart als Versehen dadurch entstanden, dass ein Abschreiber entweder den Anfang der Colosser Stelle τὰ ἐπί im Gedächtniss hatte oder in den Anfang des zweiten Satzgliedes τὰ ἐπί gerieth. Verwirft man aber die Lesart τὰ ἐπί, so muss meines Erachtens τά τε ἐν gelesen werden, da alle Mss. (mit Ausnahme eines einzigen, s. oben;), welche ἐπί lesen, τε nicht haben, was, wie es indirect ein Argument für die Richtigkeit unserer Kritik seyn könnte zugleich zu erhärten scheint, dass τε mit der Lesart ἐν ursprünglich verbunden war. Dass τε

übrigens auch in Mss., welche ἐν lesen, fehlt (vgl. namentlich die Mss. Moscov. bei Matthaei), kann uns bei der Natur der Partikel und ihrer Beachtung oder Nichtbeachtung bei den Abschreibern nicht auffallen. Andere Gründe sprechen gegen τε gar nicht, der Ap. Paulus hat sie vor andern NTl. Schrifstellern (vgl. Win. Gr. S. 368.), sie hebt passend das Gleichmässige hervor (vgl. Hartung Partikell. 1. S. 99.) und nimmt, den Gedanken des ganzen Satzes dem folgenden gleichstellend, die regelmässige Stellung ein (s. ebendens. 1. S. 118.).

Die Sache selbst aber, besonders was der Ap. mit τά τε ἐν τ. οὐρ. meine, hat die Ausll. in grosse Verlegenheit gebracht. Da Col. 1, 20. derselbe Punct zur Sprache kommt, so wird auf Bähr's Commentar zum Vergleiche verwiesen werden dürfen, so wenig ich ausserdem mit seiner Erklärung der Stelle übereinstimme. Die Schwierigkeit schien den Auslegern darin zu bestehen, dass hier etwas von Zweien gleichmässig ausgesagt werde, was eigentlich nur von Einem gelte. Diese Schwierigkeit schien durch den Vergleich mit Col. 1, 20. nur zu wachsen, wo von τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς gesagt wird: Christus habe sie versöhnt (ἀποκαταλλάξαι). Bähr in seinem Commentar hat zwar diese Schwierigkeit dadurch heben zu können geglaubt, dass er behauptete, nach der Stelle in unserem Briefe müsse ἀποκαταλλάξαι in der allgemeineren Bedeutung von ἀνακεφαλ. genommen werden. Allein abgesehen von seinen andern aus dem Zusammenhang entnommenen Gründen, die mir unhaltbar scheinen, ist diese Erklärung des Wortes weder erlaubt, noch hat man damit irgend etwas gewonnen. Erlaubt ist sie nicht, weil hier in der allgemeinern Deduction das allgemeinere Wort am rechten Platze ist, die speciellere Durchführung dort aber uns geradezu verbietet, den Wortbegriff nach Analogie einer nicht ganz analogen Stelle zu verallgemeinern, zumal da dasselbe Wort gleich im nächsten Verse v. 21. in seiner gewöhnlichen Bedeutung wieder vorkömmt und die Operation, mit welcher Bähr das erklärende εἰρηνοποιήσας von ἀποκαταλλάξαι lostrennt, mir höchst gewaltsam erscheint. Die Alten haben daher ungleich richtiger gesagt: ἀνακέφαλ. werde erklärt durch ἀποκαταλλ. des Col. Br. (z. B. Menno Hanneken in seiner explic. uns. Br. p. 11.), inwiefern das Spe-

cielle Erklärung des Allgemeinen, und nicht umgekehrt das Allgemeine Erklärung des Speciellen bekanntlich ist und seyn kann. (Vergl. auch Neander Geschichte der apostol. Kirche Bd. 2. S. 621. Anm.) Gewonnen haben wir aber auch nichts. Denn wenn Bähr selbst sagt (S. 98.): „die Ursache der Trennung war die Uebertretung des göttlichen Willens, die Sünde; diese zu tilgen und wegzunehmen, war der Zweck des Todes Jesu; durch diesen Tod wurde somit die Ursache der Trennung aufgehoben und der Grund zur Vereinigung Beider unter ein Haupt gelegt"; er aber vorher (S. 93.) gegen Chrysostomus richtig bemerkt hat: „es werde keineswegs gesagt, τὰ ἐπὶ τῆς γῆς seyen mit τοῖς ἐν τοῖς οὐρ., oder inter se ausgesöhnt worden, wie jene Erklärung annehme, sondern Beide würden durch das zwar disjunctive, aber doch zugleich zusammenfassende εἴτε offenbar einander gleich und einem dritten gegenübergestellt", so bleibt nach wie vor die Frage: wie wird der Begriff der Einigung auf solche übertragen, bei denen wir uns keine vorhergegangene Trennung denken wollen?

Dies aber war und ist allgemeine Ansicht. Nicht etwa, dass man die Schwierigkeit aus der Pluralform οὐρανοί gezogen hätte. Die Stelle Phil. 3, 20. (ἐν οὐρανοῖς — ἐξ οὗ) lehrt uns ohnedies, dass der Ap. mit dem gewöhnl. Gebrauche dieses Plurals (nach dem hebr. שמים) nicht den Gedanken an eine wirkliche Mehrheit verband (vgl. jedoch 4, 10.). Sondern indem man sagte: unter dem τά können nur Wesen verstanden werden, die im Stande sind, geistiger Güter theilhaftig zu werden, konnte man nicht umhin, unter τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς die Engel zu verstehen. Stand aber fest, dass die Worte auf die Engel gingen, so suchte man entweder 1) zu zeigen, wie sie unmittelbar und eigentlich, oder 2) wie sie mittelbar und uneigentlich an der Erlösung Theil hätten. Das erste that man wieder in gedoppelter Weise. Denn es wollten Einige a) unter τὰ ἐν τοῖς οὐρ. die bösen Engel verstanden wissen, z. B. die Anabaptisten (s. Bucer) Sam. Crell, die Berleburger Bibel u. A. eine Meinung, die auf's Entschiedenste den Sprachgebrauch gegen sich hat und keiner Widerlegung bedarf. Eine Uebergangsmeinung zu b) ist die seltsame Fiction des Grotius, es seyen darunter die Zwistigkeiten ge-

meint, die unter den guten Engeln als Vorstehern und Schutzgeistern verschiedener Völker stattgefunden hätten. Die hätten aufgehört, seit durch Christus alle Völker zu einem Volk geworden seyen. Die ganze Meinung beruht auf einer verkehrten Deutung von Dan. 10, 13.; über sie und die ganze Stelle vgl. Haevernick Comment. zu Dan. S. 435 fgg. Anders Calvin. Calvin behauptet geradezu, die Engel seyen durch Christus von der Möglichkeit des Falls befreit worden. Sie seyen als creaturae nicht extra periculum gewesen. Utrosque igitur Christus in corpus suum coadunando, Deo Patri conjunxit, ut vera harmonia in coelo et in terra constaret. Diese Meinung ist nicht allein eine blosse, biblisch nicht begründete Hypothese, wie Bähr richtig bemerkt, sondern sie ist unbiblisch, inwiefern uns die Schrift die Engel nur unter Praedicaten (*οἱ ἅγιοι ἄγγελοι* Marc. 8, 38.) und in Verrichtungen (vgl. Ps. 103, 21. Heb. 1, 14.) und Sinnesäusserungen (Luc. 15, 10.) kennen lehrt, die auf eine reale Erlösungsbedürftigkeit uns durchaus nicht schliessen lassen; (vgl. Tholuck Ausl. der Bergpredigt S. 404.) sie ist unbiblisch, inwiefern eben so wenig eine biblische Betrachtungsweise mit dem Begriffe von Creatur eo ipso den Begriff einer Potenz der Sünde, in welchem allein mit Nothwendigkeit eine Beziehung des Geschöpfes zur Erlösung gegeben ist, wird verbinden können, obwohl schon in älterer Zeit hier viele Missgriffe begangen wurden. Vgl. Stellen der PP. bei Ode commentar. de angelis p. 416. sqq. Cotta dissert. de angelis continuata §. 13. p. 42. Uebrigens sieht Jeder auch ein, wie gezwungen diese Ansicht mit dem Begriff von *ἀνακεφαλ.* sich zurecht findet, und wie noch ungleich mehr gezwungen man in *ἀποκαταλλάξ.* den richtigen Ausdruck für ein solches Verhältniss finden könnte. Dasselbe gilt nun aber auch von der behutsameren Deutung Bucer's, dass man eine Vervollkommnung der Erkenntniss höherer Wesen nach dem Ap. selbst sich denken und unsere Stelle hierauf beziehen müsse; sie ist in den Begriff von *ἀνακεφαλαιοῦν* wie *ἀποκαταλλάσσειν* erst hineingetragen.

Bei weitem die Meisten bekennen sich zur zweiten Ansicht, dass nämlich der Ap. hier eine mittelbare und uneigentliche Theilnahme an der Erlösung im Sinne habe. Dies geschah aber

von Vielen in einer ganz unstatthaften Weise. Unstatthaft, entweder weil man willkührlich zur Erklärung einen Gedanken unterschob, der weder bei dem Apostel, noch sonst in der Schrift sich findet und dem nächsten Wortsinn Gewalt anthut, wie jene Meinung einiger Kirchenväter, die früher von Anselm, später von Zeger wiederholt wurde: es rede der Ap. von einer Ergänzung jener Lücke, die durch den Fall der Engel entstanden war, durch die erlösten Menschen; — oder unstatthaft, weil die Erklärung weder zu dem Ausdruck unserer Stelle, noch viel weniger zu dem der beiden Stellen, hier und im Colosser Briefe, passte. Dies gilt z. B. von der Meinung des Chrysostomus, die von ihm zur Stelle des Col. Br. entwickelt, von Spätern, sowohl von kathol. (vgl. Anselmus, Cornel. a Lapide) als protest. Ausll. (vgl. Calov) für unsere Stelle benützt wurde, nach welcher wir hier an eine Feindschaft der guten Engel gegen die bösgewordenen Menschen zu denken hätten, die durch Christus aufgehoben worden sey. Denn wenn auch in den Worten unserer Stelle dieser Meinung nichts geradezu widerspricht, so ist doch die Stelle im Col. Br. ihr entgegen, wie gegen Chrysost. dort Bähr (s. oben) richtig gezeigt hat. Es bleibt mit der Stelle im Col. Br. auch die Ansicht derer nicht wohl vereinbar, welche, wie Hunnius, Calov unter den Aeltern, unter den Neuern Bähr und Tholuck (Comment. zur Bergpred. S. 404.) die Feindschaft nur in die Sünde des Menschengeschlechtes und die durch sie herbeigeführte Scheidung der irdischen Wesen von den himmlischen setzen, so dass nach geschehener Versöhnung Alles nun wieder unter einem Haupte zusammengefasst sey. Denn wenn es auch zu unserer Stelle passte, würde es zur Stelle im Col. Br. nur nach einer gewaltsamen und unerlaubten Aenderung des Begriffs von ἀποκαταλλάσσειν scheinbar passen. Ich sage: scheinbar; denn nach einer genauen Betrachtung will es nicht einmal zu unserer Stelle passen. Es ist, als ob dies Chrysostomus (nach ihm Theophylakt) gefühlt hätte, wenn er zu unserer Stelle bemerkt: dass Gott Christum nach seiner göttlichen Natur zum Haupt der Engel, nach seiner menschlichen Natur zum Haupt der Menschen gemacht habe. Was nämlich Chrysostomus hier ganz willkührlich erfindet und sich von selbst durch die

einfache Beobachtung widerlegt, dass der Ap. hier nicht von dem rede, was Christus als „θεὸς λόγος“, mithin von Ewigkeit, gewesen, sondern was er nach jenem Beschlusse Gottes werden sollte, ἣν προέθ. εἰς οἰκ. τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, das hat Chrysost. gewiss hineingetragen, um jene Beziehung zu beseitigen, die der ganze Context Jedem aufdringt, dass nämlich Christus dies Alles geworden sey, als der in der Fülle der Zeit erschienene Versöhner; denn davon ist vor wie nach unserem Verse die Rede. Ist dies aber der Fall und kann dann κεφαλή nur in jener Beziehung aufgefasst werden, so bleibt hier für die Geltung des ἀνακεφαλαιοῦν für Engel und Menschen dieselbe Schwierigkeit, wie für ἀποκαταλλάσσειν im Col. Br., und es kommt noch die, wie mir scheint, sehr richtige Bemerkung Calov's hinzu, dass in einem solchen Sinne, wie Christus κεφαλή der Gemeine genannt werde, er nie κεφαλή der Engel heisse und dass die Stelle Phil. 2, 9. einen von der unsrigen ganz verschiedenen Charakter habe. Davon sehe ich jetzt ganz ab, dass die Anspielung in ἀνακεφαλ. auf κεφαλή sprachlich zum wenigsten problematisch bleiben muss.

Solche Schwierigkeiten waren es, welche nun Andere dazu bestimmten, die Beziehung auf die Engel ganz zu läugnen. Dies geschah von Beza und Piscator u. And. wie Wolf, (vgl. dessen cur. zu unsr. St. und Bähr a. a. O. S. 94.); τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς sollten die Verstorbenen seyn. Mit Recht hat man diese Erklärung längst aufgegeben. Sie ist gegen den NTl. Sprachgebrauch, wie Bähr richtig bemerkt, und gegen die Natur des Gegensatzes, der zur Erklärung des τὰ πάντα dienen soll, wie schon die Aelteren sagten (vgl. Calov.). Hiezu kommt, dass sie noch ausserdem dieselben Schwierigkeiten, wie die letzterwähnte, treffen, was ausführlich schon Ernesti bemerkt hat (opusc. theoll. p. 445 sq.). Er selbst aber sucht umsonst durch verfehlte Allegationen von Bibelstellen die unhaltbare Ansicht Locke's und Schöttgen's zu vertheidigen, dass die im Himmel die Juden, und die auf Erden die Heiden wären (l. l. p. 441—54.). Die Ansicht ist als gänzlich unerwiesen aus dem Sprachgebrauch und als unpassend im Contexte längst aufgegeben. Vgl. Flatt S. 323. und Bähr zu Col. 1, 16. Anders

Bullinger. Partitione sua universitatem voluit exprimere, sagt er, nicht dass im Himmel Jemand sey, der der reconciliatio bedürfe. So auch Koppe; er erklärt den Ausdruck für eine paraphrasis universi. Indem ich nun meine eigene Ansicht entwickele, wird sich am besten zeigen, was an dieser letzten Deutung Wahres und Falsches sey.

Es erscheint mir nämlich zuerst willkührlich, bei der Erklärung des Wortes *ἀνακεφαλαιοῦν*, sowie des ganzen Gedankens, sich von einem gar nicht ausgesprochenen Begriffe, dem der Engel, irgendwie bestimmen zu lassen. Wer sagt uns denn, dass der Ap. an die Engel denkt? Das Neutrum gewiss nicht, sondern die Consequenz, die wir ziehen, dass der Begriff eines solchen Zusammenfassens nur auf Personen, nicht auf Sachen übergetragen werden könne. Warum hat denn der Ap. nun aber den Artikel des Neutrum statt den des Masculinum gewählt? Grundlos? Doch wohl schwerlich, sondern weil er den Begriff des Persönlichen nicht wollte hervortreten lassen. Warum nicht? Ich sehe keinen andern Grund, als weil das, was er sagte, nicht auf die Personen, sondern nur auf den nicht specialisirten Gesammtgedanken passte. Es ist *τὰ κτλ.* die Erklärung vom Neutrum *τὰ πάντα* und warum sollte denn der Inbegriff von *τὰ πάντα* durch die Begriffe Engel und Mensch erschöpft seyn? Man kann nicht sagen: weil *τὰ πάντα* hier als Object der Erlösungsthätigkeit gedacht wird. Lehrt uns ja derselbe Ap. Röm. 8, 19 fgg., dass die ganze Creatur sich nach Erlösung sehnt. Ich sage aber keineswegs, dass der Ap. hier speciell daran gedacht habe, eben so wenig als speciell an eine Erlösung der Engel oder eine Wiedervereinigung der Menschen mit ihnen. Man kann auch nicht sagen, der specielle Endzweck des Briefes erheische das Letztere, die Aehnlichkeit der hier bekämpften Irrthümer mit den in dem Col. Briefe bestrittenen, die Aehnlichkeit der dortigen Stelle mit der unsrigen. Denn erstens (vgl. die Einleit.) tritt in unserm ganzen Briefe die Polemik überhaupt viel weniger hervor, am allerwenigsten im Contexte unserer Stelle, und zweitens liegt nicht einmal im Contexte der Col. Stelle eine Nothwendigkeit das *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* von den Engeln zu verstehen; denn wenn der Ap. vorher v. 16., in dem Gedanken *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ πάντα* durch Engel erläutert, so folgt daraus nicht,

dass v. 20. das nicht erläuterte τὰ πάντα in der Verbindung mit ἀποκαταλλάξαι wieder auf die Engel gehen müsse; denn vorher widerstrebte der Begriff von κτίζειν der gegebenen Erläuterung nicht; hier aber widerstrebte die übertragene Erläuterung dem Begriffe von ἀποκαταλλάσσειν. So werden wir denn hier die Worte in der Allgemeinheit ihrer Bedeutung belassen und nur fragen müssen, ob im Context nichts gegen diese Auffassung spreche? Der Gedanke wäre also, wie ihn Bullinger angiebt: Alles, Alles hat Theil an dieser Thatsache, was im Himmel und was auf Erden ist, und die Steigerung wäre diese: wir Menschen haben eine Erlösung, v. 7., die Fülle der Weisheit und Erkenntniss ruht in dem Geheimnisse, dass Alles, Himmel und Erde diese Erlösung umfasst, v. 8 fgg., auch mir, auch euch ist solches Heil widerfahren, v. 10 fgg. Es wäre die Steigerung des Gefühls: das höchste Gut ist da, und wie für Alles, was ist, so für uns, jeden Einzelnen da, und wir sähen von dem Ap. logisch vollkommen richtig unter das Allgemeine τά τε ἐν τ. οὐρ. κτλ. das Specielle: auch wir, auch ihr subsumirt. Ich glaube nun nicht, dass es für den Gedankengang nothwendig, vielmehr, dass es störend ist, bei jenem unbestimmten τά gerade an Engel zu denken. Aber wie kam der Apostel zu diesem Ausdrucke? Sollen wir ihn für eine blosse Paraphrase des Universums halten? Mit nichten. Sollten wir aber an eine bestimmte Einzelheit im Himmel oder auf Erden denken? Ebensowenig. Wenn der Apostel im Col. Br. hypothetisch sagt: εἴτε εἴτε, so folgt daraus nicht, dass er nothwendig ein versöhntes oder zu versöhnendes Individuum im Sinne gehabt habe, sondern nur, dass der Ap. habe sagen wollen: wohin wir auch nur denken, nichts ist ausgeschlossen von dieser Versöhnung. Aber auch positiv gefasst können wir unmöglich behaupten, dass es etwa blos darum leere Paraphrase sey, weil das, was im Himmel ist, in keinem Zusammenhange mit dieser That der Versöhnung stehe. Im Colosserbrief sagt der Ap. ἀποκαταλλάξαι, denn er denkt, wie auch die Stellung erweist, zunächst an τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und als Zeugma, wenn man will, verbindet er das Verbum auch mit τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, was man doch insofern keine zeugmatische Verbindung nennen kann, als allerdings auch das, was im Himmel ist, mit versöhnt

wird, inwiefern es mit inbegriffen ist in die endliche Entwickelung des Versöhnungswerkes, das die ganze Creatur befreit (Röm. 8.) und einen neuen Himmel und eine neue Erde bringt (2 Petr. 3, 13. Apoc. 21, 1.), jene so arg gemissdeutete ἀποκατάστασις πάντων, von welcher Petrus (Act. 3, 21.) spricht. Aehnlich auch hier, nur dass der Ausdruck allgemeiner ist. Wenn der, durch welchen und für welchen Alles geschaffen ist, Sichtbares und Unsichtbares (Eph. 3, 9. Col. 1, 15 fg. ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα κτλ.), in der Fülle der Zeiten kommt, um als Mensch zu erlösen, so liegt in seinem Praedicate, dass in ihm, dem Erlöser, Gott Alles, Sichtbares und Unsichtbares, sich wieder zusammengefasst habe, dass Alles, sonach Himmel und Erde, wieder mit Gott versöhnt ist, Himmel und Erde in ihm wieder Gott angehören. Auch wenn wir nichts weiter über die Art wüssten, wüssten wir, dass auch der Himmel Theil hat an der Erlösung, weil „der Herr vom Himmel" es ist, der der Erlöser der Erde war. Ich erlaube mir die Worte des Chrysost. dieser meiner Meinung von der Stelle anzupassen, wenn er sagt: ὡς ἂν περὶ οἰκίας τις εἴποι τὰ μὲν σαθρὰ τὰ δὲ ἰσχυρὰ ἐχούσης, ἀνῳκοδόμησε τὴν οἰκίαν — οὕτω καὶ ἐνταῦθα πάντας ὑπὸ μίαν ἤγαγε κεφαλήν. Ich meine: so rede der Apostel, nicht als sey im Himmel wirkliche Erlösungsbedürftigkeit, oder als sey der Himmel nur in einer Redefigur angebracht, sondern darum, weil der Herr und Schöpfer des ganzen Leibes, dessen Glieder Himmel und Erde sind, in der Wiederherstellung des einen Gliedes den ganzen Leib wiederhergestellt hat, und darin die grösste Bedeutung der Versöhnung besteht, dass sie nicht bloss eine Wiederherstellung des Erdlebens, sondern Wiederbringung der Harmonie des Universums ist. Der aber, der sich Alles zusammenfasst in Christo, ist Gott; er ist es, der das eigentliche Haupt von Allem bleibt, er der dreieinige Gott (so richtig Calov), während die Herrschaft des menschgewordenen Versöhners mit der Ueberwindung des letzten Feindes aufhört (1 Cor. 15, 28.).

ἐν αὐτῷ] Es war ein Missgriff, dieses ἐν αὐτῷ von dem folgenden Satze durch ein Punctum zu scheiden, da es nur den Satz schliesst, um durch Hervorheben der Person die gleiche Beziehung (καί) des folgenden Gedankens auf dasselbe Object

zu verstärken. Vgl. Aehnliches bei Herm. ad Vig. p. 734. Nr. 5. Bernhardy Synt. S. 289 fg. Die Aelteren, wie Beza, Wolf, u. A. verkannten den Punct, worauf es hier ankomme, wenn sie sich darüber stritten, ob ἐν αὐτῷ v. 10. schliesse oder v. 11. anfange, und Letzteres behaupteten. Es schliesst, wie sich von selbst versteht, den vorhergehenden Satz, aber nur, um ihn desto enger mit dem folgenden Relativsatz zu verbinden. Ich würde übrigens auch das Comma, welches Lachmann nach γῆς setzt, streichen. Es bedarf jetzt keines weiteren Beweises, dass in allen diesen und ähnlichen Stellen der Praeposition ἐν ihre ursprüngliche Kraft bleibt. Die Person Christi ist es, in welcher jedem Einzelnen, wie der Welt, vor aller Zeit und in der Zeit das Heil gegeben ist; wir sind Gottes in Christo, inwiefern in ihm Gott diejenigen liebt, die Christi sind. Vgl. zu v. 7. Es ist vollkommener Parallelsatz mit dem vorhergegangenen: τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ. Die schon von Wolf widerlegte Meinung Zeltner's: αὐτῷ beziehe sich auf μυστήριον, wird einer abermaligen Widerlegung entbehren können, ebenso die Ansicht Bengels, der v. 10. als Parenthese betrachtet und ἐν αὐτῷ für die Wiederaufnahme des ἐν αὐτῷ v. 9. hält.

V. 11. ἐν ᾧ καί] Der Ap. knüpft das Folgende in der Relativverbindung an, die er überhaupt liebt (Win. Gr. S. 143.), inwiefern sie den Reichthum der sich ihm aufdrängenden Beziehungen in der engsten Gliederung wiedergiebt. Das ὅς καί aber, welches nach der Natur der Partikel καί ausdrückt, dass eine Person oder Sache ausser einer ihr schon vorher beigelegten Beziehung in eine neue, hinzukommende trete (vgl. Luc. 6, 13. 14. 15. Joh. 21, 20. 1 Cor. 1, 8. Phil. 3, 20. Col. 1, 29. 1 Thess. 2, 13. 2 Thess. 1, 5. 2 Tim. 4, 15.; anders natürlich z. B. Col. 3, 7. ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς, wo καί, eng zu verbinden mit ὑμεῖς, das Hinzukommen einer neuen Person zu einer bereits genannten bezeichnet —), dieses ὅς καί folgt hier rasch aufeinander, v. 13., wie auch sonst bei dem Ap. Röm. 8, 34. Col. 2, 11. 12.; aber nur in bewegter Rede, wenn dem Ap. eine neue Seite, eine neue Bezeigung der Herrlichkeit oder Gnade nach der andern sich aufschliesst, die er dann, wie sie ihm kommt, ohne die bedachte Ordnung der ruhig verknüpfenden Rede ausspricht. Diese Beobachtung des apostol. Sprachgebrauchs

allein konnte vor der unnatürlichen Annahme einer Parenthese schützen, welche nach Wolle, dem Griesbach u. A. folgten, die Worte ἀκούσαντες — ὑμῶν bilden sollten, eine Annahme, die ausserdem sich als nichtig erweist, indem keine Sprache nach einem so kurzen Zwischensatze den angefangenen Hauptsatz wieder aufnehmen, keine Sprache in der Wiederaufnahme, statt wirklich die Worte wieder aufzunehmen (ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς) sie ändern würde (ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες). Doch vgl. unten zu d. Versen.

ἐκληρώθημεν] Statt dessen lesen A D E F G. ἐκλήθημεν, von Lachm. recipirt, von Griesb. als vorzüglichere Lesart gebilligt. Aber bei der ungleich grössern Schwierigkeit der Lesart ἐκληρώθημεν können wir uns die Entstehung der Lesart ἐκλήθημεν sehr wohl denken, keineswegs aber umgekehrt, und eben darum wird ἐκλήθ. zu verwerfen seyn. Gut Matthaei: fortasse ex scholio venerit. Die Ausleger theilten sich in ihrer Ansicht über das Wort zunächst in zwei Classen, entweder nämlich glaubten sie 1) aus dem Profansprachgebrauche oder 2) nur aus einer der A. u. NTlichen Anschauung eigenthümlichen Modification der Bedeutung das Wort in unserer Stelle erklären zu können. Die erste Ansicht selbst aber ist wiederum eine gedoppelte. a) Man berief sich nämlich auf einen Gebrauch des Mediums bei Profanscribenten, nach welchem κληροῦσθαι τι, die primitive schärfere Bedeutung verallgemeinernd, im Sinne von: etwas bekommen, sich findet. Die zwei Stellen aus Aelian und Alciphron wurden seit Elsner (observ. scr. p. 204.) von den Neuern, wie Koppe und zuletzt Wahl, als Beweisstellen für diese Bedeutung regelmässig citirt; man sagte: der aor. pass. sey signif. med. gebraucht und das Object des Neutrums sey entweder im Infinitiv εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς u. s. w. enthalten (so Koppe: contigit mihi, adeo esse felici, ut etc.) oder man habe ein τὴν υἱοθεσίαν oder τὴν ἀπολύτρωσιν zu suppliren (so Wahl). Es bleibt hier 1) schon bedenklich, dass jener angebliche Gebrauch des aor. pass. durch kein weiteres Beispiel erwiesen werden kann; denn auch das Comp. προσκληροῦσθαι Act. 17, 4. hat dort höchst schwerlich mediale Bedeutung, obwohl man seit Loesner dies gewöhnlich zu behaupten pflegt, wie noch Olshausen thut (S. dessen Comm. z. N. T. II. S. 743. gegen ihn Win. Gr. S. 214. Steiger Ausl. des I. Br. Petri S. 405.).

Aber es kommt 2) noch hinzu, dass der Context die Annahme eines solchen Gebrauches hier schlechterdings verbietet. Die Meinung Koppe's ist die allerunnatürlichste; denn so unmöglich ich sagen kann: κληροῦμαι εἴς τι, ich erlange etwas, so wenig kann an die Stelle des Infinit. obj. ein Infinitiv mit εἰς treten, wie auch der allerdings seltene Gebrauch sattsam beweist. Ἵνα — κληρωθῶ ἄξιος γένεσθαι heisst es Act. Thom. §. 24. ad fin. Die Stellen aus Ael. u. Alciphr. beweisen nichts; dort steht das Med. regelrecht mit dem Acc. des Obj. construirt. Aber auch von der Annahme einer Ellipse des Objectes, wie sie Wahl billigt, weiss ich kaum, ob sie besser als die Koppe'sche Meinung sey. Denn ich kann nicht im Geringsten absehen, wie die wohlbegründeten Bedingungen einer solchen Annahme, dass nämlich „in dem Gesprochenen die unzweifelhafte Andeutung des Ausgelassenen liege, sey es mittelst des individuellen Bau's des Satzes oder in Folge eines conventionellen Sprachgebrauchs" (Win. Gr. S. 466.), hier auf den ganz allgemeinen Begriff: erlangen, den man dem κληρ. giebt, oder auf den Umstand passe, dass ich dann das Object aus dem, durch eine ganz neue Gedankenreihe v. 8 — 10. getrennten v. 5. oder v. 6. zu ergänzen hätte. Die Berechtigung dazu wird man nimmermehr nachweisen können, als höchstens aus einem Gefühl des Sinnes, den die Worte haben müssen, was ja doch mit Recht Niemand für einen Beweis gelten lässt.

Die andere Meinung b) stützt sich, wie die erste, auf Beobachtung des Profansprachgebrauchs, ist aber ungleich älter. Man glaubte nämlich, die Bedeutung: durchs Loos wählen, beibehalten zu können (Chrysost. κλήρου γενομένου ἡμᾶς ἐξελέξατο. Theod. ἀπεκλήρωσε. Wie Chrys. auch Theophyl., sorte vocati sumus Vulg., sorte electi sumus Erasm. So auch Elsner u. A.). Während nun Chrysost. in dem Zusatz προορισθ. die Erklärung des nicht ganz passenden Ausdruckes (ἐπειδὴ ὁ κλῆρος συντυχίας πρᾶγμά ἐστιν οὐ προαιρέσεως, οὐδὲ ἀρετῆς) findet, rechtfertigten Spätere die Wahl des Wortes, indem sie entweder wie z. B. Pseudo-Anselmus nach Chrysost. Hom. II. ad Col. (1, 12.) hierin ein Hervorheben des: gratia sola, non merito nostro sahen, worin ihm auch Corn. a Lapide beistimmt, der, merkwürdig genug, des Chryso-

stomus Erklärung zu unserer Stelle pelagianisirend nennt, und seine eigene Ansicht durch die Bemerkung unterstützt, es sey eine Metapher von den Spielern hergenommen; oder indem sie nach dogmatischer Voraussetzung, wie Zeger, in dem Worte einen Ausdruck für den occultus Dei favor, occultum numinis consilium, nach welchem das geschehen sey, erblickten. Sprachlich kann man gegen diese Erklärung nichts einwenden; aber wenn schon das natürliche Gefühl die Annahme einer von den Würflern hergenommenen Metapher, als der Heiligkeit der Sache und der Würde der apostol. Sprache völlig unangemessen, verwerfen muss, die das Bild vom Würfelspiel, wie billig, höchstens bei dem Wesen der verkehrten menschlichen Meinung (4, 14.) braucht, so steht selbst nach der behutsameren Erklärung der alten Kvv. das Wort mit seinem Begriffe einzig und unvermittelt in dem ganzen Kreise der paulinischen, ja selbst der biblischen Rede- und Anschauungsweise da. Denn selbst zugegeben, dass es erlaubt wäre, das Wort hier in der bereits abgeschwächten, allgemeinern Bedeutung: erwählt oder berufen werden, zu nehmen, so kämen wir in Conflict mit dem Sprachgebrauche des Apostels, der bekanntlich gerade für diese beiden Begriffe die allerbestimmteste Terminologie (ἐκλέγεσθαι u. καλεῖν) hat, von welcher er auch nie abweicht.

Nichts war daher natürlicher, als dass man schon in älterer Zeit sich nach einer andern und zwar sowohl paulinischen als biblischen Vorstellung überhaupt umsah, an welche sich etwa der Apostel mit seinem Worte habe anschliessen wollen, und diese schon von Ambrosiast. und namentlich Pelag. vorgetragene Meinung ist von den bedeutendsten Auslegern der Reformationszeit und späteren entweder im Allgemeinen gebilligt, oder weiter zu begründen versucht worden. Denn was Jene theils ausdrücklich bemerkten: κλῆρος habe den Doppelsinn: Loos und Erbtheil und es sey eine Anspielung auf den Typus der Vertheilung des Landes Israel u. s. w., theils durch die Uebersetzung: in sortem filiorum et ad partem haereditatis Dei sumus asciti ausdrückten, das gieng entweder stillschweigend in die Uebersetzungen wie des Luther, Castalio, Erasmus, Schmidt, Zachariae u. s. w. über, oder es wurde mehr oder weniger ausführlich von Valla, Calvin, Beza, Bucer,

Bullinger, Piscator, Vatable, Clericus, namentlich von Grotius, ferner von Hammond, Wolf, Calov, Baumgarten, Michaelis u. s. w. vertheidigt. Dies scheint mir nun auch der Sache nach durchaus das Richtige. Denn das Wort selbst, so wie der Zusammenhang, erinnert einen Kenner der apostol. Schriften nicht an κλῆρος im allgemeinen Sinne, sondern an jene Beziehung, die bei dem Ap. regelmässig wiederkehrend κλῆρος, κληρονομία, κληρονόμος, κληρονομεῖν hat (vgl. Col. 1, 12. Eph. 1, 14. 18. 5, 5. Gal. 3, 18. 4, 1. 7. Röm. 8, 17. Tit. 3, 7. u. s. w. vgl. die bekannte Phrase des Talmud Sanhedrin c. 11. כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא), jene Bezeichnung nämlich des Erbtheils, in welches der Christ als Bürger des Reiches Gottes bereits hier eingesetzt wird, um es in der Vollendung des ewigen Lebens in ungetrübter Herrlichkeit zu geniessen, eine Bezeichnung, die zunächst dem Volke Israel, als Erben des verheissenen Landes, zukam (s. die bekannten Stellen bei Bähr zu Col. 1, 12. vgl. Kuinoel zu Tit. 3, 7. in d. commentatt. th. Vol. II. p. 482.); aber auch bereits dem Volke des Herrn im höheren Sinne vom Worte des A. Bundes gegeben ward (vgl. עם נחלה Deut. 4, 20. λαὸς ἔγκληρος). Ist dies aber die natürliche und vom Zusammenhang selbst gebotene und gerechtfertigte Reminiscenz, so entbehre ich freilich, so wie alle Ausleger vor mir, eines analogen Gebrauchs des Passivums von κληρόω in andern Stellen. Denn was der Ap. hier durch das Passivum ausdrücken würde, geben sonst die LXX durch ἀπέχειν τοὺς κλήρους, z. B. Num. 32, 13 oder das N. T. durch κλῆρον λαμβάνειν Act. 26, 18. Dennoch stehe ich keinen Augenblick an, mit Grotius zu sagen: κληροῦν dicitur, qui alteri dat possessionem, κληροῦσθαι, qui eam accipit, und es bedarf dazu nicht der Berufung auf die, wie mir scheint, nicht wohl begründete Differenz der Lesart κληροῦν τοὺς υἱοὺς für τοῖς υἱοῖς Joh 17, 11., worauf auch Noesselt provocirt; sondern wir hätten hier einen Fall, wo wie bei προστάσσειν, πιστεύειν, φθονεῖν u. a. der Gegenstand, der beim Activ im Dativ steht, zum Subject des Passivs wird. Vgl. Matthiae Gr. S. 922. Bernhardy S. 341. Win. Gr. S. 213. Also ἐκληρώθημεν, i. q. ἔδωκε ἡμῖν κλῆρον sc. ὁ θεός. Für diese Erklärung spricht nun auch insbesondere der Zusammenhang mit v. 14., mit jener

Bestätigung in diesem Besitze durch den heiligen Geist, ὅς ἐστιν ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν, und nebenbei auch jene Stelle im Col Briefe, ebenfalls im Eingange des Briefes 1, 12., wo der Ap. seine Leser auffordert, Gott zu danken: τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων, eine Stelle, die an Sacharja 2, 12. (16) erinnert.

Fragt es sich aber, wer sind die wir, von denen der Apostel redet? so genügt es, ohne die Gründe schon im Voraus geltend zu machen, die sich aus der weitern Betrachtung der folgenden Worte ergeben, vollkommen, darauf zu verweisen, dass, nachdem Gott beschlossen hatte, in der Fülle der Zeit in Christo Alles zusammenzufassen, an der Vollziehung des Rathschlusses nun sofort auch diejenigen Theil nehmen, die der Apostel durch προηλπικότας, so wie die, welche er durch ἀκούσαντες bezeichnet. Es ist also nicht mehr das allgemeine ἡμεῖς der Verse 3—9.; sondern ein ἡμεῖς, das, durch ein besonderes Praedicat ausgezeichnet, anderen Personen gegenübertritt.

προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, V. 12. εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ, τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ·]

Es sind hier weniger die einzelnen Worte, als vielmehr der Zusammenhang des Gedankens mit dem vorhergegangenen Worte und die Verbindung der Sätze untereinander, worüber die Entscheidung von Schwierigkeit ist. Denn die Irrthümer Früherer, z. B. über προορισθέντες, βουλὴ τοῦ θελήματος, προηλπικότας bedürfen jetzt nur der Erwähnung, nicht der Widerlegung. Es weiss Jeder, dass προορ. nicht wie Koppe will, synonym mit πρόθεσις ist; falsissimum nennt das mit Recht Tittmann in der ob. angef. St. zu v. 5. So vgl. auch über πρό in πρόθεσις zu προτίθεσθαι v. 9. So wird auch Niemand mehr in Bezug auf βουλὴ τοῦ θελήματος in der Wahl schwanken, die ebenfalls Koppe uns lässt: aut utrumque mere synonymum, aut voluntas liberrima est intelligenda; sondern wir werden das Erste unbedingt verwerfen, und das Zweite mit der Restriction billigen, dass man dieses liberrima nur nicht etwa als Product der Verbindung zweier Synonyme ansehe, wie man sonst zu thun geneigt war, sondern so es finde, wie schon

Pseudo-Anselmus thut: consilium, quo facit omnia, est voluntatis suae, i. e. non extraneum, quia non ab alio accepit consilium, sed a sola voluntate sua. *Τοῦ θελήμ. αὐτοῦ* steht hier eben so nachdrücklich, als es 1 Petr. 3, 17. heisst *εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ*; ich nenne in dem Ausdrucke lebendiger Anschauung statt des einfachen Subjects die Thätigkeit oder die Eigenschaft oder das Organ des Subjects, welches Grund oder Vermittlung einer geistigen oder sinnlichen Aeusserung ist, um dadurch die enge Beziehung zwischen Beiden genau bestimmt hervortreten zu lassen. So: die Lust meines Herzens, die Freude meiner Augen, die Thränen meiner Wehmuth u. s. w. Die Dichter aller Zungen und die hebräische Prosa liefern dazu Beispiele in Menge. Was der Ap. hier also ausdrückte, wäre dasselbe, wie die Worte Tob. 4, 19.: *πᾶν ἔθνος οὐκ ἔχει βουλὴν, ἀλλ' αὐτὸς ὁ κύριος δίδωσι πάντα τὰ ἀγαθά.*

Zuletzt wird über die Beziehung von *προηλπικότας* jetzt nicht mehr Streit seyn. Schon Beza wundert sich über Erasmus, dass er so sorgfältig die, allerdings seltsamen und unpassenden, Meinungen der Väter anführe, wie die des Pelagius, der in dem *πρό* eine Beziehung auf das Vorhergewusste dieses Zustandes in der göttlichen Praescienz findet, oder die von Anselm wiederholte Ansicht des Theophylakt, der das *πρό* aus dem Gegensatze der Hoffnung dieses Lebens zum künftigen erklären wollte, (weil wir sie nämlich hegten, bevor wir ins himmlische Vaterland kämen,) und *προηλπ.* geradezu für *πιστεύσαντας* nahm.

Alle diese Meinungen konnten nur bei gänzlichem Verkennen des Gegensatzes, um den es sich hier handelt, bestehen, wie denn Beza ganz Recht hat, wenn er unter die *ἀπροσδιόνυσα* auch die, von Koppe wieder hervorgeholte, Erklärung des Ambrosiaster rechnet, als seyen unter dem *ἡμᾶς* die Apostel, oder gar, wie K. will, er, der Ap. allein zu verstehen. Wir finden vielmehr hier bereits das Thema angedeutet, welches der Ap. nachher genauer in einem klaren Gegensatze der *ἡμεῖς* und *ὑμεῖς* durchführt, ein Gegensatz, von dem er 2, 11. ausdrücklich sagt, dass es der der Heidenwelt und des Judenthums sey und dessen Aufhebung er 2, 14 fgg. vgl. mit 19 fgg. verkündigt. Müssen wir ferner die Charakteristik des Gegensatzes

im Praedicat des Subjects suchen, in προηλπικότες im Gegens. zu ἀκούσαντες, so werden wir, der ohnedies sprachwidrigen Meinung Rosenmüllers, προελπίζειν sey i. q. ἐλπίζειν, zu geschweigen, weder des Clarius Meinung: qui quasi primitiae speravimus, noch die des Beza: vor den Heiden, billigen können, sondern der Natur des Gegensatzes nach kann das πρό nur die Zeit vor dem ἀκούειν Jener bezeichnen, d. h. ehe Jene die Verkündigung hörten, waren diese in Hoffnung und Erwartung des Heils. Zu προελπ. vergl. Raphel. annotatt. Polyb. Es stimmen also von Chrysostomus, namentlich aber den Ausll. der Reformationszeit an, die bedeutendsten Exegeten alle darin überein, dass der Ap. damit die Juden, sich selbst inbegriffen, meine.

Ebenso darf man aber auch die wunderliche Zerstückelung des Satzes, wie Zeltner sie vorschlägt: ἐν Χριστῷ mit εἶναι zu verbinden (εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ, τοὺς προηλπικότας, ἐν Χριστῷ) bei Seite legen. Sie ist schon von Wolf widerlegt worden, und über die Construction des ἐλπίζ. mit ἐν kann kein Zweifel obwalten. Vgl. 1 Cor. 15, 19.

Nach der fast ausschliesslich geltend gemachten Ansicht nun würde der Apostel mit προορισθέντες κτλ. in ähnlicher Weise, wie v. 5., eine nähere Bestimmung der Art und Weise des κληρωθῆναι einleiten, nämlich, dass sie vorher bestimmt waren εἰς τὸ εἶναι (ἡμᾶς) εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ; in τοὺς προηλπικότας hätten wir eine die ἡμᾶς erläuternde Apposition. Ueber die Artikelsetzung in diesem Falle vgl. Matthiae S. 560. Win. S. 117. So fast alle Ausll. von der ältesten Zeit an.

Anders Zachariae (wie es scheint) in der Paraphrase, Knapp in der Ausgabe des N. T. und Goeschen, der sich an Knapp anschliesst, in der Ausgabe und Uebersetzung. Sie betrachten εἰς ἔπαινον τῆς δ. αὐτ. als Zwischensatz, ἡμᾶς als Subject, τοὺς προηλπικότας als Praedicat des Satzes. Goeschen übersetzt: destinati — ut priores nos ad laudem gloriae ejus in Christo spem collocaremus. Koppe hatte auch früher so interpungirt, und, wie er sagt, εἶναι τοὺς προηλπικότας für εἰς τὸ προηλπικέναι ἡμᾶς genommen, später aber die Meinung aus dem seltsamen Grunde geändert, weil die Stelle von dem Apostel allein handle. Wenn ich nun mich unbedingt dieser

von der Mehrzahl verworfenen Erklärung anschliesse, so verwerfe ich natürlich dennoch Koppe's Meinung, als stehe das Participium mit εἶναι für den Infinitiv. Man hätte vielmehr zu übersetzen: die wir vorher bestimmt waren u. s. w. diejenigen zu seyn, zum Ruhme seiner Herrlichkeit, die schon vorher auf Christus hofften. Ueber das partic. c. art. is qui vgl. Matthiae S. 556 fg. Die Gründe aber, die mich dazu bestimmen, sind folgende: 1) die also bewahrte Concinnität in Form und Gedanken der beiden mit einander correspondirenden Sätze. In beiden reiht sich an die Nennung des Subjects (im ersten an ἡμεῖς, im Verbum ἐκληρ. enthalten, im zweiten an ὑμεῖς) in den Participien die Angabe des Zustandes, der die beiden zum κλῆρος gekommenen Theile von einander charakteristisch scheidet, nur dass im ersten Satze das Participium die genauere Darstellung erst beginnt, im zweiten Satze sie mit dem Partic. begonnen und geschlossen ist. 2) spricht dafür die deutliche und klare Absicht des Zusatzes προορισθέντες. Es kann nicht geläugnet werden, dass bei der gegentheiligen Ansicht der Zusatz προορισθ. u. s. w. a) etwas durchaus Müssiges hat, da der Ap. über den ewigen Rathschluss Gottes, als Grund jeder solchen Segnung, v. 4 u. 5. schon weitläufig sich verbreitet hatte und man wirklich nur mit Baumgarten zu sagen wüsste: „also hat Paulus mit vielen Worten die Grösse der Wohlthat, so den gläubigen Israeliten widerfahren, beschrieben"; b) dass man gar nicht angeben könnte, warum denn der Ap. jene Bestimmung nur bei den προηλπικότες anbringt, da sie doch offenbar auf die ἀκούσαντες so gut wie auf jene geht, das deutliche und concinne Satzverhältniss demnach gestört wäre, wonach man eigentlich ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν, (οἱ) προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ· ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον κτλ. und dann erst προορισθέντες κτλ. zu erwarten hätte. Construiren wir hingegen, wie eben vorgeschlagen, so liegt die Nothwendigkeit einer genaueren Bestimmung klar am Tage: der Ap. verweist auf die Ursache, warum den Juden der κλῆρος zuerst zugetheilt worden sey. Dass dies Absicht der Stelle sey, erkannte schon Chrysostomus, der auf die hieher bezüglichen Stellen der Evangelien Matth. 15, 24. 10, 5. und auf Act. 13, 46. aufmerksam macht, eben so Cornel. a Lap., wenn er sagt:

cur Judaeos primo vocaverit ante alias gentes, causa fuit, quia iis proprie et primo promissus fuit Christus. Ist dies aber Absicht der Stelle, so ist diejenige Erklärung unstreitig die natürlichere, die die Annahme überflüssiger Nebenbeziehungen abweist, und den Schreibenden auch ungestört mit Erweis des Hauptgedankens beschäftigt lässt. Zu dieser Erklärung passt nun auch die folgende Durchführung des Gedankens im Einzelnen vollkommen. Wenn der Ap. hier die unbeschränkte Allmacht τοῦ — die Lesart einiger Mss. τοῦ θεοῦ τά ist Glossem — τά πάντα ἐνεργοῦντος (dessen, der Alles in's Werk setzt, bewirkt vgl. 1 Cor. 12, 11. und über den Unterschied von ἐνεργεῖν und ἐνεργεῖσθαι vgl. Win. Gr. S. 212.) als Grund des Zustandes nennt, der die zum Erbtheil gekommenen Juden von den gläubig gewordenen Heiden unterscheidet, so kann ich hierin nicht einen blos zufälligen Wechsel im Ausdrucke mit v. 5. erblicken, vielmehr wird der Ap. dem getreu, wie er anderwärts sich äusssert, jede Beziehung auf Liebe, Gnade Gottes u. s. w. vermeiden, um selbst auch dem entferntesten Gedanken vorzubeugen, als ob dieser Vorzug der ἐλπίς (vgl. 2, 12. u. Röm. 3, 2), den die Juden besassen, ihnen etwa um einer Bevorziehung ihrer Persönlichkeit willen zugekommen wäre. War ja doch die Offenbarung des Heils in Christo zugleich mit der einstweiligen Verwerfung des Volkes Israel gepaart. Es ist nur, wie Wetstein richtig bemerkt, ordinis causa, dass ihnen zuerst (vgl. Chrysost.) das Erbe zugewiesen wird, der direkte Gegensatz zur eigenen Meinung der Juden, vgl. Stellen bei Lightfoot. zu Luc. 3, 36. p. 654. (So heisst es auch bei den Spätern z. B. Lib. Cosri P. 1. §. 95. בני יעקב כלם סגולה u. weiter unten ואם היו ביניהם ממרים היו נגעלים אך הם בלי ספק סגולה כאשר הם בתולדתם וטבעם מן הסגולה auch die Rebellischen und Ausgearteten gehören nach dem Recht der Geburt und der Natur zum auserwählten Volk, und §. 103. heisst es von den בני יעקב sie seyen Alle סגולה ולב auserwähltes Volk und Herz der übrigen Völker, geschieden von den andern Menschenkindern durch göttliche Eigenschaften, die sie wie zu englischen Wesen machten Lib. Cosri ed. Buxtorf. fil.). Christus hiess seine Jünger allerdings zuerst zu dem Volke Israel

gehen, aber er nennt es τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (Matth. 10, 6.) und der Ap. sagt, dass die, welche das Gesetz hatten, factisch nur Uebertreter des Gesetzes waren, s. Röm. 2, 21 fgg. 3, 9 fg. 23. vgl. unten zu 2, 3. Vermöge der göttlichen Offenbarungen aber, die ihnen anvertraut waren (ἐπιστεύθησαν Röm. 3, 2.), sollten und konnten sie anders seyn. Nach göttlicher Ordnung waren die Israeliten alle προηλπικότες, weil die Offenbaruug des Alten Bundes sie auf den Kommenden hinwies. S. Act. 26, 22. 28, 23. Röm. 3, 21. 9, 4. Gal. 3, 8. 14. 16 fgg. Eph. 2, 12. Von diesem ihrem allgemeinen, Gottgeordnetem Verhältniss zum Heile in Christo, von der charakteristischen Beziehung, in welcher die Israeliten als Israeliten zum Messias und seinem Evangelium standen, redet hier der Ap., nicht von einzelnen προςδεχομένοις. (Luc. 2, 35.) Dies erhellt aus dem Gegensatz ἀκούσαντες, welcher auch nicht die specielle Bedingung, unter welcher der Einzelne des Heils theilhaftig wird, sondern nur das Verhältniss benennt, in welchem die Heidenwelt, die der ἐλπίς entbehrte, in eine Berührung mit dem Evangelium von Christus treten konnte und trat (vgl. Röm. 10, 14.). Der Ap. selbst aber nennt anderwärts diese Hoffnung eine unter den Israeliten allgemeine, er nennt sie schlechtweg ἡ ἐλπὶς τοῦ Ἰσραήλ Act. 28, 20. (vgl. Belege aus jüd. Schrift. bei Lightfoot zu Luc. 2, 34. p. 737. Schöttgen de Messia p. 691.) So auch erscheint die Wahl des partic. c. εἶναι treffend. Der Ap. redet nicht von dem, was sie zu thun, sondern von dem, was sie zu seyn nach göttlichem Willen bestimmt waren. Und eben deswegen, inwiefern sie nach göttlicher Ordnung diejenigen waren, die vorher schon auf einen Erlöser hofften, nennt der Ap. sie zuerst von denen, die des Heils theilhaftig wurden.

Endlich kommt noch 3) zur Unterstützung unserer Erklärung eine Wahrnehmung hinzu, die sich an den Ausdruck εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ knüpft. Es würde mir an sich auffallen, wenn der Ap. an den bestimmten Begriff ἐκληρώθημεν das ganz Allgemeine und Vage: vorherbestimmt zum Lobe seiner Herrlichkeit zu gereichen, wie einen erläuternden Zusatz reihte. Der Ap. drückt ja nirgends etwa den Begriff der Erlösung oder der Theilnahme am Reiche der Herrlichkeit durch das εἶναι εἰς ἔπ. τῆς δόξ. αὐτοῦ aus, so dass eigentlich nur

umgekehrt das allgemeine εἶναι κτλ. durch das specielle κληρωθῆναι erläutert werden könnte. Nun findet es sich aber auch, dass der Ap. in den wenigen Stellen, wo er sich dieser Worte bedient, sie immer nur zur Bezeichnung einer mit solchen Thatsachen engverwebten Nebenbeziehung braucht, die als göttliche Veranstaltungen diese Nebenbeziehung von selbst haben. So v. 6. v. 14. vgl. Phil. 1, 11. Röm. 15, 7. 2 Cor. 1, 20. Bei unserer Auslegung wird auch die diesem Zusatze natürliche Bedeutung und Stellung bewahrt.

V. 13. ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς] Die von wenig äussern Autoritäten unterstützte Lesart ἡμεῖς widerstrebt so sehr der Ordnung des Gedankens, dass, obwohl Erasmus sich noch sehr schwankend darüber äussert, schon Bugenhagen sie geradezu als sinnstörend verwarf. Was aber die Construction betrifft, so ist die Annahme: ἀκούσαντες stehe für das temp. fin. (so Calov die Uebersetzung Luther's vertheidigend) nicht allein gegen unsere Erklärung vom Zusammenhange des v. 13. mit v. 11. u. 12., sondern auch gegen die Grammatik (s. Win. S. 286 fg. Fritzsche dissert. II. de nonnull. II. Paul. ad Corinth. ep. locis p. 43—51. Anm.); es ist ferner die Meinung: das Verbum des Satzes sey ἐσφραγίσθητε, weder aus dem Zusammenhange, noch sprachlich zu rechtfertigen; aus dem Zusammenhange nicht: weil dann die ὑμεῖς nicht den ἡμεῖς gleichgestellt, sondern mit dem neuen Vorzug begabt erschienen, eines ἀῤῥαβὼν τῆς κληρον. theilhaftig geworden zu seyn, was jenen fehlte; sprachlich nicht: weil man dann entweder eine Parenthese, oder, sträubt man sich mit Wolf und Bengel gegen den Gebrauch derselben, doch auf jeden Fall eine Wiederaufnahme des abgebrochenen Satzes annehmen müsste, deren Scheinbarkeit schon oben nachgewiesen wurde; oder weil man, wie schon Theodoret gethan zu haben scheint, wenn er sagt: οὐ γὰρ μόνον ἠκούσατε, ἀλλὰ καὶ ἐπιστεύσατε, die enge Verbindung zu einem Satze nur so herstellen könnte, dass man mit Grotius, dem Rosenmüller folgt, behauptete: ἐν ᾧ καὶ stehe für καὶ αὐτῷ. Diese Behauptung kann man aber mit der Bemerkung: auch die Griechen setzten manchmal den art. postpositiv. für den demonstrativus, nicht im Geringsten erhärten; denn für καὶ αὐτῷ stände ᾧ, aber nicht ᾧ καί; es bleibt also

die Praeposition ἐν wie die Partikel καί bei dieser Bemerkung gänzlich unbeachtet und gerade die sind es, die nach dem anderwärts bemerkten Gebrauch der Relativverbindung ὅς καί bei dem Apostel über das Satzverhältniss Auskunft geben. Unter den Aeltern ergänzten demnach Viele das Verbum aus dem vorhergegangenen Satze. Sagten Andere dagegen, man dürfe keine Ellipse annehmen, so hätte man nur darauf zu antworten gehabt: es sey ja das gar keine Ellipse (s. Win. Gr. S. 467.). Allerdings verfehlten Viele, wie Erasmus, Bucer, Calvin, Beza, Bugenhagen, Bullinger, Castalio, Schmidt, das Rechte, indem sie ἠλπίκατε ergänzten. Es stört dies vor Allem das oben gezeigte Gedankenverhältniss; man durfte ferner nicht willkührlich ἠλπίκατε, sondern musste dann auch προηλπίκατε ergänzen; ja man hätte zuletzt überhaupt nicht begriffen, warum der Ap. dann nicht, wie es sich von selbst gab, den Satz angeschlossen hätte: ἐν οἷς καὶ ὑμεῖς. Vielmehr, wie schon Anselmus, Piscator, Zanchius, unter den Spätern Zachariae, Koppe (post ὑμεῖς repetendum est ἐκληρώθητε) u. A. wollten, haben wir ἐκληρώθητε zu ergänzen. Statt des Verbums ἐκληρώθητε setzt der Ap., da der Verbalbegriff bleibt, nur das, was sich ändert, das veränderte Subject, welches dasselbe erfährt, wie die ἡμεῖς, und dieses einfache Satzverhältniss ist nur dadurch verdeckt, dass der Ap. es nothwendig findet, die Bestimmung προορισθέντες einzuschieben, wodurch das Subject des vorhergehenden Satzes in den abhängigen Satz (ἡμᾶς) und dadurch in den Hintergrund tritt. Lautete der Satz: ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν ἡμεῖς οἱ προηλπικ. ἐν τῷ Χριστῷ· ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες κτλ. so hätte Niemand sich bedacht, was zu ergänzen sey.

ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν,] Nachdem ihr gehört habt das Wort der Wahrheit, wozu Calvin richtig bemerkt: κατ᾽ ἐξοχὴν vocari sermonem veritatis, quasi extra ipsum nulla esset proprie veritas. Der Ap. bezeichnet hiemit das Wesen jener Verkündigung, ohne alle polemische Beziehung, weder auf die σκιά des A. Ts. (wie z.B. schon Chrysost. meint), noch auf die Unwahrheit heidnischer Meinung (wie Cornel. a Lapide, Baumgart. u. A.). Das Erste ist gar nicht denkbar, da er eben erst auf das A. T. zu dessen Verherrlichung hingewiesen hatte, das Zweite ist

aber auch unwahrscheinlich, inwiefern der Ap. den allgemeinen Ausdruck λόγ. τῆς ἀληϑ. durch eine Apposition näher erläutert, die keine Beziehung auf Irrthümer, sondern nur auf Bedürfnisse des Menschengeschlechts ausspricht. Dieselbe Beachtung der näher bestimmenden Apposition dient nicht allein zur Widerlegung jener an sich unerträglichen Manier, in der man sonst aus λόγος τῆς ἀληϑείας, wie aus ἡ ἀλήϑεια τοῦ λόγου, in gleicher Weise nichts als λόγος ἀληϑής herausbrachte (vgl. Koppe zu u. St. u. zu Gal. 2, 5., und dagegen Win. Gr. S. 191.), sondern sie zeigt auch die Unrichtigkeit der neuen Erklärung: institutio in vera religione (Wahl). Denn so wie sich aus der genauen Correspondenz der Begriffe (λόγος allgemein, εὐαγγέλιον speciell, ἀλήϑεια allgemein, σωτηρ. speciell) ergiebt, dass der zweite Satz in einem erklärenden und genauer bestimmenden Verhältnisse zum ersten steht, so muss auch das Genitivverhältniss in beiden Sätzen das gleiche seyn und dies scheint mir gewöhnlich falsch aufgefasst zu werden. Das Genitivverhältniss, in welchem ein Substantivum zum andern steht, muss so lange als Ausdruck freierer Wechselbeziehung (vgl. Bernhardy Synt. S. 136. mit 143.) festgehalten werden, als nicht das logische Verhältniss der Substantivbegriffe zu einander oder die herkömmliche Darstellungsweise gewisser Verhältnisse bei einem einzelnen Schriftsteller der freieren Beziehung engere Gränzen anweist. Es involvirt ein solches Genitivverhältniss dann mehrere denkbare Beziehungen, ohne sie direct auszusprechen. Fragt es sich nun hier bei dem erklärenden Satze εὐαγγελ. τῆς σωτηρίας nach dem Charakter des Genitivverhältnisses, so könnte dem logischen Verhältnisse der Substantivbegriffe nach der Gen. wohl Genitiv des Objects: das Evangelium von euerer Errettung seyn. Allein dem Ap. verknüpft sich mit dem Begriffe dieser Heilsbotschaft immer zugleich der der wirkenden Kraft, das Evangelium verkündet nicht allein, es ist Errettung (Röm. 1, 16. vgl. mit 1 Cor. 1, 18. u. 4, 20.). Demnach haben wir hier, wie unten v. 14., einen Genitiv der Apposition. Vgl. Win. Gr. S. 301. Dieser Genitiv ist aber der Ausdruck einer engeren Beziehung als der der blossen Apposition: diese drückt nur das Hinzukommen, jener das Inhaeriren einer Bestimmung aus. Er unterscheidet sich jedoch eben so sehr vom adjectivischen Praedicat; denn dieses sagt nur,

dass einem Subjecte die Qualität eines Gattungsbegriffes, jener, dass ihm der Gattungsbegriff seiner ganzen Realität nach inhaerire. Vgl. zu v. 17. Das Evangelium euerer Errettung, das euere Errettung ist. Es ist nicht allein Wahrheit; es ist diese Wahrheit auch euere Errettung, euer Heil. *Λόγος τῆς ἀληθ.* so auch Col. 1, 5. (vgl. Bähr zu d. St.). *Ἀλήθεια* hat so wenig als אמת in sich den Begriff von religio, sondern die Religion, welche Offenbarung ist, hat als solche zum constanten und ausschliesslichen Praedicat: wahr, Wahrheit. Es ist *ἀληθῶς λόγος θεοῦ* 1 Thess. 2, 13. *τὸ εὐαγγέλ. οὐ κατ' ἄνθρωπον, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησ. Χρ.* Gal. 1, 11. vgl. 1 Cor. 2, 10. und es ist die Botschaft von Christus, in welchem *ἀλήθεια* ist. Vgl. unten 4, 21. Es kann dieser *λόγος* also seinem Ursprunge wie seinem Inhalte nach nur *ἀλήθεια* seyn, und darum nennt der Ap. ihn *λόγ. τῆς ἀληθείας.*

ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ,] Bis jetzt wäre der Gedanke gewesen: sowohl die, welche des Kommenden geharrt, als die, welche von dem Erschienenen gehört haben, haben das Erbtheil erhalten. Nach dem früher Bemerkten würde nun durch *ἐν ᾧ καί* ein neuer Fortschritt des Gedankens eingeleitet. Welcher der sey, ist im Allgemeinen leicht ersichtlich. Es ist nicht bloss die Willenserklärung von Seite Gottes (v. 9.), die ihnen kund wird, sondern mehr: es ist zugleich die innere Versicherung des Besitzthums, die sie im Glauben durch den heiligen Geist empfangen, so dass sie nicht blos äussere, sondern innere Gewissheit des Besitzes haben. Aehnlich Chrysost. *πάλιν πολλῆς προνοίας δεῖγμα τὸ σφραγισθῆναι, οὐ τὸ ἀφορισθῆναι, οὐδὲ τὸ κληρωθῆναι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ σφραγισθῆναι.* Es könnte jedoch hier auffallen, dass der Ap., was von Beiden gilt, jetzt scheinbar nur von den *ὑμεῖς* sagt: *ἐσφραγίσθητε.* Allein es ist nicht bloss die äussere Anreihung an die eben Erwähnten, sondern mehr noch die natürliche Stellung des Schreibenden, die ihn nöthigt, also zu schreiben. Sie, seine Leser, will er vor Allem ja sicher machen, dass sie in der freudigen Gewissheit solcher Güter mehr und mehr wachsen in Erkenntniss und Leben (vgl. v. 15 fgg. mit 2, 11 fgg.). Da tritt der Gedanke an sich und die Seinen zurück, so jedoch, dass in der Rede dennoch die

allgemeinere Beziehung seiner Worte in dem κληρ. ἡμῶν hervorleuchtet. Wenn Frühere, wie Bugenhagen, Er. Schmidt u. A., ἐν ᾧ auf εὐαγγέλ. bezogen, so fällt diese, schon von Wolf bekämpfte Ansicht natürlich mit der Voraussetzung, dass diese unsere gegebene Erklärung von der Satzverbindung durch ὅς καί richtig sey. Ebenso auch die schon von Bucer vorgeschlagene Verbindung: cui ut fidem habuistis. Man kann gegen die von uns gegebene Verbindung nicht einwenden, dass die πιστεύσαντες ja nicht in Christo versiegelt wurden, so wie der Apostel von einem ἀνακεφαλαιωθῆναι, κληρωθῆναι ἐν Χριστῷ redet, sondern dass dies nur durch das πνεῦμα geschehe, wonach also ἐν ᾧ nicht mit ἐσφραγίσθητε verbunden werden dürfe. Das Erste ist richtig, σφραγισθῆναι ἐν Χρ. kann nicht so gesagt werden wie κληρωθῆναι ἐν αὐτῷ; aber die Folgerung ist falsch. Setzen wir das Eine als erwiesen, dass gerade unser Ap. gern die Mannichfaltigkeit innerer geistiger Beziehung des Einzelnen zu seinem Erlöser durch die Praep. ἐν ausdrückt (vgl. Win. Gr. S. 332. Anm. 333. Anm.), so werden uns solche Beispiele nicht auffallen, wo der Ap. diesen allgemeinen Ausdruck eines geistigen Nexus voranschickt, um diesen dann erst durch speciellere Angaben zu erläutern. In unserem Briefe so öfter als einmal: vgl. 1, 7. ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν erklärt durch den Zusatz: διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ 3, 12. ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παῤῥησίαν καὶ τὴν προσαγωγὴν sogleich erläutert durch den Zusatz: ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ, also eigentlich in einem subjectiven Zustande, der aber allerdings mit Christo, als Urheber desselben, zusammenhängt (vgl. Röm. 5, 2. δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν erläutert: τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην, ἐν ᾗ κτλ.), 1 Cor. 4, 15. ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ erläutert: διὰ τοῦ εὐαγγελίου — ἐγὼ ἡμᾶς ἐγέννησα. So erklärt auch hier der Ap. die allgemeine Angabe eines Nexus, in welchem das σφραγισθ. mit der Person Christi stehe, durch Angabe des subjectiven Zustandes (πιστεύσ.) und der innerlich empfangenen Kraft (τῷ πνεύμ.) unbeschadet der Richtigkeit des Ausdruckes: versiegelt in Christo, inwiefern Christus es ist, dessen Namen eben so sehr, wie den Gottes, jenes πνεῦμα trägt (vgl. Röm. 8, 9. 2 Cor. 3, 17. Gal. 4, 6. und über die daraus abzuleitende Lehre Steig. zu 1 Petr. 1, 11.

S. 127—130.), welches in uns die πίστις wirkt. (Vgl. unten 2, 8. Röm. 12, 3. mit Heb. 12, 2. auch die Stelle 1 Cor. 12, 9. rechne ich hieher. Die gewöhnliche Annahme, dass dort von einer besondern Art oder einem gesteigerten Maas des Glaubens, dem sog. Wunderglauben, die Rede sey, beruht auf Missdeutung von 13, 2. und den Stellen der Evangell. Matth. 17, 20. Luc. 17, 5. Marc. 11, 22—24., und auf Verkennung des Zusammenhanges.)

Das part. aor. darf hier nicht übersetzt werden: nachdem ihr geglaubt hattet, denn der Ap. betrachtet nicht das σφραγίζεσθαι als consequens von πιστεύειν. Es ist vielmehr das Particip. „gleichmässiges Glied einer aoristischen Zeitenfolge" (Bernhardy Synt. S. 383.); es coincidirt der Begriff des Particip. seinem zeitlichen Eintreten nach mit dem Begriff des verb. finit. (Vgl. aus spätern Schriftstellern z. B. ἔμειναν — διανυκτερεύσαντες Act. Thom. p. 26. ἵνα ἐμὲ τῇ μεγαλωσύνῃ παραστήσας ἑνώσῃς σεαυτῷ ibid. p. 27. Dagegen, wo der Begriff des Particip. der Zeit nach nicht mit dem Begriff des verb. finit. zusammenfällt, steht wie 1 Thess. 3, 5. μηκέτι στέγων ἔπεμψα Act. 4, 21. ἀπέλυσαν αὐτοὺς μηδὲν εὑρίσκοντες das part. praes.)

ἐσφραγίσθητε] Der Ap. hat dieselbe bildliche Bezeichnung auch 2 Cor. 1, 22. Das Bild σφραγίς (in ähnl. Fällen Röm. 4, 11, 1 Cor. 9, 2.) ist keineswegs seinem Begriffe nach soviel als ἀῤῥαβών, wie noch Billroth will. Dass die antiquarische Gelehrsamkeit, mit der man allerlei Anspielungen auf die Gewohnheiten heidnischer Culte oder auf Ausdrücke der jüd. Theologie fand, am unrechten Orte angebracht sey, hat schon Wolf (s. dessen curae z. u. St.) erkannt. Von den ersten wusste der Ap. schwerlich etwas; die für die letztern beigebrachten Beispiele bei Lightfoot und Schöttgen passen nicht, da es sich dort um ganz andere Begriffe und Vorstellungen handelt. Auch die Sitte, den Sclaven die Namen ihrer Herren einzubrennen, (so noch Flatt) ist eine viel zu fern liegende Vorstellung. Am ersten könnte man daran denken, dass, da die Beschneidung so oft in den Schriften der Juden ein Siegel genannt wird, diese Bezeichnung vom Apostel passend auf das Unterpfand der Gnade im N. Bunde übertragen wurde. Vgl. Schöttgen hor. hebr. zu Röm. 4, 11. p. 508. Wetstein und Tholuck zu d. St. Doch fragt es sich überhaupt, ob es zur Erklärung solcher ferner

liegenden Beziehungen bedürfe, da das ganze Bild so einfach ist. Das Aufdrücken des Siegels bezeichnet die Gewissheit, dass das damit Versehene dem Inhaber des Siegels in irgend einer Beziehung angehört. Die Art der Beziehung drückt das Bild nicht näher aus. Wohl aber ἀῤῥαβών (vgl. 2 Cor. 5, 5.). Die Gewissheit Erben zu seyn, erhalten die Gläubigen nicht bloss durch irgend eine Versicherung von aussen her, sondern zugleich durch die Realität des Besitzes, zwar nicht sogleich dem ganzen Umfange, wohl aber dem Angelde nach. Das hat schon Pelagius erkannt, wenn er die Uebersetzung des latinus interpres, der pignus für das griech. Wort brauchte, emendirt. Arrabo, sagt er, futurae emtioni quasi quoddam testimonium et obligamentum datur. Hesych. ἀῤῥαβών· πρόδομα. Daher der tiefe Sinn jenes Ausspruches von Menander, der neben jenem vom Etymol. citirten angeführt werden müsste: Ὅταν ἐκ πονηροῦ πράγματος κέρδος λάβῃς, Τοῦ δυστυχεῖν νόμιζε σ' ἀῤῥαβῶν' ἔχειν (Menand. et Philem. fragm. ed. Cleric. p. 274.). Ueber den Gebrauch des Wortes bei Lateinern, namentlich Plautus, vgl. neben Früheren Wetstein zu 2 Cor. 1., über die Abstammung des Wortes aus dem Hebr. die Lexx. Mit einem andern Bilde drückt der Ap. dasselbe, was ἀῤῥαβών sagt, aus, wenn er Röm. 8, 23. von der ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος redet, in deren Besitz die Christen hier seyen. Daher erklärt schon Basilius ἀῤῥ. durch τὴν τῶν μελλόντων ἀπαρχήν s. Suic. thes. 1. p. 512. Ohne Bild giebt der Ap. das, was σφραγίς will, in der Stelle Röm. 8, 16. αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ.

τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ,] Calvin.: sicuti praedicatio instrumentum est fidei, ita Spiritus sanctus facit, ut praedicatio sit efficax. Das monstrum interpretationis, welches Michaelis zu 2 Cor. 1, 22. beibringt, wenn er dort in dem πνεῦμα die vernünftige Seele sieht, widerlegt unsere Stelle, wenn es sich nicht schon von selbst widerlegt. Das πνεῦμα nämlich ist hier zunächst näher bestimmt durch τῆς ἐπαγγελίας. Ueber die Bedeutung dieses Zusatzes hatte sich eine gedoppelte Ansicht gebildet. Nach Chrysost., der an verschiedenen Stellen sich verschieden äussert (s. Suic. thes. II. p. 767.),

tragen z. B. Theophylakt, Anselmus, Piscator beide Ansichten vor, ohne Entscheidung zu geben. Theophyl. sagt: ἐπαγγελίας πνεῦμα αὐτὸ καλεῖ, ἢ ὅτι ἐξ ἐπαγγελίας ἐδόθη· ἢ ὅτι τὴν τῶν μελλόντων ἀγαθῶν ἐπαγγελίαν τὸ πνεῦμα βεβαιοῖ. Das letzte ist undeutlich, ja unrichtig ausgedrückt. Der Genitiv könnte nur heissen, entweder der der Verheissung ist, d. h. von ihr kommt, oder der die Verheissung bringt, hat: afferens promissionem; so richtig Suicer, der mit Calvin, Beza, Castalio u. A. der zweiten Ansicht beitritt. Die erste dagegen haben, nach dem Vorgange des Syrers, Bucer, Bugenhagen, Bullinger, Grotius, Wolf, Baumgarten, Bengel, Zachariae, Rosenmüller, Koppe u. A. Sie ist die richtige. Denn gegen Calvin und Beza, die wie Theophylakt den Begriff eines testimonium reddere, obsignare in dieser Genitivverbindung sehen wollen, gilt zuerst, wie schon oben bemerkt, dass das nur hineingelegt wird. Wenn dem Worte πνεῦμα an sich der Begriff von obsignatio inwohnte, so wäre die Deutung richtig; da dies aber der Fall nicht ist, erweist die Erklärung sich als falsch; denn das Genitivverhältniss an sich giebt nie über die individuelle Qualität der Beziehung zweier Substantive Aufschluss. Hiezu kommt, was schon Baumgarten richtig bemerkt, dass der Begriff der Bestätigung ja schon in ἐσφραγίσθητε ausgesprochen ist; wozu die Wiederholung, dass der Geist bestätige? Die folgenden Worte ὅς ἐστιν ἀῤῥ., auf die sich Theophylakt bezieht, beweisen gar nichts; denn sie sollen nicht die Verbindung τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελ., sondern die Art und Weise erklären, wie das πνεῦμα σφραγίς sey. Gegen die Auffassung aber: bringend die Verheissung, spricht durchaus die Gesammtdarstellung des Apostels, wonach nicht der Geist als unmittelbarer Quell der Verheissung, sondern das Wort als Träger der vom Geiste Gottes gegebenen Verheissung erscheint. (Dies macht richtig Usteri Comment. zu Gal. S. 105. gegen die von Winer gegebene Erklärung von Gal. 3, 14. geltend, die Win. selbst in der Grammat. S. 191. verlassen hat. Was Matthies in seinem Commentar gegen Winer sagt, ist, wie das Meiste in diesem Buche, sehr ungenügend bewiesen.) Vgl. Eph. 3, 6. 2, 12. Hebr. 4, 1. u. 2. Röm. 3, 22. 4, 13. 9, 5. Gal. 3, 16 fgg. u. s. w.

Vgl. Usteri zu Gal. 3, 14. Wie schön gerade die Erwähnung, dass er der verheissene Geist sey, in den Zusammenhang passe, haben gut Wolf und Bengel gezeigt. Der Letztere sagt: per verbum promissus erat Spiritus sanctus: dato igitur Spiritu sancto, ii, qui credidere verbo, obsignati sunt. Dass der Ap. aber, wie durchgängig, hier auch bei dem Worte Verheissung zunächst an die Verheissung des A. T. denke, ist von den Alten schon erkannt worden. Vgl. z. B. Chrysost. hom. 2. ad. h. l. und im A. T. Joel. 3, 1—5. Jes. 32, 15. 44, 3. Ezech. 36, 25. 39, 29.

τῷ ἁγίῳ] Wenn Beza sagt: est autem triplicatus articulus diligenter observandus, und dies also thut, dass er übersetzt: spiritu illo promissionis sancto, so irrt er, inwiefern nicht der dreifache Artikel, sondern nur allenfalls das nachgesetzte Prädicat zu beachten wäre, welches, wenn auf ihm der Nachdruck läge, dann in der Uebersetzung durch spiritu promissionis sancto illo, qui etc. wiedergegeben werden müsste. Allein das Prädicat ist ganz regelrecht als einfache nähere Bestimmung nachgesetzt (vgl. Win. Gr. S. 116.). Welch ein Gewicht hätte denn gerade in dem ganzen Zusammenhang das Prädicat ἅγιος? Es könnten nur diejenigen das finden, welche etwa, wie nach dem Vorgange des Pelagius Lombardus u. A., meinten, als donum sanctificationis enthalte der Geist jene Kraft der Versiegelung. Allein zur Erklärung etwas hereinzuziehen, was, wie wir sahen, der nächste Zusammenhang nicht an die Hand giebt, ist an sich prekär; die Vorstellung überhaupt aber, als wirke der Geist jene Gewissheit als donum sanctificationis, erschiene mir noch obendrein als widersprechend der Lehre des Apostels, der die Gewissheit der Erlösung uns gegeben seyn lässt durch das πνεῦμα υἱοθεσίας, eine Bestimmung, die uns die Wirksamkeit des Geistes nach einer ganz andern Seite des Erlösungswerkes hin, als der der sanctificatio, vor Augen führt (vgl. Gal. 4, 5 fgg. Röm. 8, 15. mit unserer Bemerkung zu v. 5.). Noch viel unhaltbarer aber ist des Grotius Meinung, der hierin wahrscheinlich durch Theodoret bestimmt war, als denke der Ap. an die ausserordentlichen Wundergaben des heil. Geistes, worin schon Calov treffend ihn widerlegt. Wenn Wundergaben vom Ap. ausschliesslich als Zeugniss des erlangten Erbtheils

wären genannt worden, so hätten diejenigen Alle des Zeugnisses, ja des Erbtheils selbst entbehrt, die diese Gaben nicht besassen. Hatten darum doch schon die Alten, Chrysost., Oekumen., Ambrosiaster, das Wort so allgemein gefasst, wie es gefasst werden muss. Die Versicherung des Glaubens besteht in der Erfahrung, dass das Wort, dem ich geglaubt habe, wirklich nicht bloss Wort, sondern Verheissung, nicht bloss Verheissung, sondern Erfüllung sey. Und dies erfährt der Gläubige, theilhaftig geworden der Kraft des heil. Geistes im Worte. Es ist jene allgemeine Beziehung, in welcher der Ap. die Christen Tempel des heil. Geistes nennt (1 Cor. 3, 16. 2 Cor. 6, 16. vgl. 6, 17. 19. 2 Cor. 3, 3. Röm. 8, 9 fg. 1 Thess. 4, 8.), des heil. Geistes, der vom ersten Bekenntniss an (1 Cor. 12, 3.) durch die ganze Entwickelung des christlichen Lebens hindurch (2 Cor. 3, 18.) in Erkenntniss (Eph. 1, 17 fgg. 1 Cor. 2, 12.) und Heiligung und Liebe (2 Thess. 2, 13 fgg. Röm. 5, 5. 15, 16. Eph, 3, 16—19.), im Gebete (Röm. 8, 26 fg.), ja bis zur Auferweckung des Leibes (Röm. 8, 11.) die Kraft ist und bleibt, die in dem Christen wirkt, und das lebendige Zeugniss giebt, dass das Wort Wahrheit sey und Gott in seinem Volke wohne.

ὅς ἐστιν ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν,] Schon Erasmus weist diejenigen zurück, welche wahrscheinlich aus Missverständniss des Idioms in der Relativverbindung *ὅς* (Win. S. 143. Anm. 1.) Christus für das Subject des Satzes hielten. Der Geist ist Angeld des Erbtheils. *Κληρον.* vgl. zu *ἐκληρώθ.* v. 11. Der Begriff „Erbtheil" ist überall vorherrschend; denn es ist das Theil der Verheissung, vgl. Gal. 3, 18. u. die Ausll., und nothwendige Folge der Kindschaft, Gal. 4, 7. Röm. 8, 17., es ist die *κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ,* Eph. 5, 5. vgl. Col. 3, 24. 1 Petr. 1, 4. und Steiger zu d. St. S. 76 fg. und Tholuck zu Matth. 5, 5. S. 87—89.

V. 14. *εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.*

Die Stellung, welche diese Zusätze im Allgemeinen einnehmen, hat unter den Ausll. nur Koppe gröblich missverstanden, indem er auf den Gedanken gerieth, *εἰς ἀπολ.* eng mit *κληρον.* zu verbinden, zu behaupten *εἰς* stehe more hebr. wie ל für *τῆς ἀπολυτρ.* und das Ganze für: „*ἀῤῥ. τοῦ κληρονόμους*

ἔσεσθαι ἡμᾶς τῆς ἀπολυτρ. das Unterpfand unserer einstigen Theilnehmung an der Seligkeit, die uns bereitet ist." (!) Niemand wird dies jetzt mehr im Ernste behaupten. Der Apostel giebt in den beiden parallelen Sätzen einen gedoppelten Endzweck an, zu welchem sie im Glauben mit dem verheissenen heiligen Geiste versiegelt worden seyen. Ueber den Begriff des Wortes ἀπολύτρ. sind die Ausll. fast einstimmig. Sie stützen sich auf die Wahrnehmung, dass der Ap. auch an andern Stellen, von der nächsten Bedeutung des Wortes abweichend, mit ihm die schliessliche Vollendung der Erlösung oder Loskaufung in der völligen Befreiung von jedem Uebel und jeder Sünde (ἡ τελεία ἀπολύτρ.) bezeichne. Dieser Gebrauch, dem Gebrauche anderer Wörter wie υἱοθεσία, ζωὴ αἰώνιος, βασιλεία τοῦ θεοῦ u. s. w., die nach den verschiedenen Stufen ihrer Entwickelung dieser und der zukünftigen Welt angehören, analog, wurde durch die Stellen unten 4, 30. Röm. 8, 23. belegt. Doch hätte man bemerken sollen, wie nirgends das Wort ἀπολύτρωσις an sich, sondern wie es nur durch nähere Bestimmung des Contextes diese Bedeutung habe, z. B. unten 4, 30. ἡμέραν ἀπολυτρώσεως durch die Verbindung mit ἡμέρα, Röm. 8, 23. ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος durch den Zusatz τοῦ σώματος. Es hätte wenigstens diese Beachtung die älteren Ausll., wie Chrysost. und Theophyl. verhindern müssen, die τελεία ἀπολύτρ. in der (Röm. 3, 24. Col. 1, 14.) durch die Apposition ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν erklärten ἀπολύτρωσις zu finden.

Ἀπολύτρ. hat nun auch hier eine nähere Bestimmung, τῆς περιποιήσ.; aber über ihre Bedeutung herrscht grosser Streit unter den Ausll. Diejenigen werden wir zwar sogleich bei Seite legen dürfen, welche sich mit der abentheuerlichen Erfindung der antiptosis behelfend, sagten: es sey dasselbe, was εἰς τὴν περιποίησιν τῆς ἀπολυτρώσεως. Schon Hermann hat das Nöthige über diese Figur bemerkt. Ad Vig. p. 890. vgl. Win. Gr. S. 465. Aber auch unter den Uebrigen bleibt die Differenz noch gross genug. Sie theilen sich in zwei Classen: 1) nämlich geben die Einen die Substantivkraft des Zusatzes im Genitiv auf, und sagen es stehe loco participii, oder es lassen 2) die Andern dem Zusatze die substantivische Geltung, scheiden sich aber so, dass die Einen a) das Substantiv in activischer, die

Andern b) in passivischer Bedeutung und hienach von selbst den Genitiv entweder als gen. appos. oder als gen. subject. nahmen; Alles dies aber in sehr verschieden modificirter Begründung, wie wir sehen werden.

Die erste Ansicht, τῆς περιποιήσεως stehe statt des Participiums ἡ περιποιηθεῖσα, findet sich schon bei Vatable: ut certi sitis de redemtione vobis acquisita; Dinant.: redemtio reportata seu plene accepta; unter den Spätern wird sie vertheidigt von Koppe, Wahl u. A. Abgesehen von der durchaus nöthigen, ausschliesslichen Beschränkung dieses Canons auf die Fälle, wo keine andere Uebersetzung des Substantivs im Genitivus uns möglich ist (wie Luc. 16, 8. 18, 6. Apoc. 13, 3. s. Win. Gr. S. 191.; aber nicht Luc. 4, 22. λόγοι τῆς χάριτος, nicht Col. 1, 13. υἱὸς τῆς ἀγάπης;), geht uns bei dieser Uebersetzung hier die Möglichkeit der richtigen Erklärung verloren, wie sie auch sonst an Unbequemlichkeiten leidet. Zu den letztern gehört die Feststellung der Beziehung, die durch εἰς ausgedrückt ist. Was Vatable sagt: ut certi sitis ist sprachlich nicht zu rechtfertigen. Der Apostel sagt zwar σφραγίζομαι τινί τι Röm. 15, 28.; eine Construction aber wie hier, so dass σφραγισθῆναι εἴς τι das Object bezeichnete, rücksichtlich dessen Jemand Gewissheit erhielte, findet sich meines Wissens nirgends, und man würde auch ἐν oder περί von vorne herein erwarten. Vielmehr würde εἰς nur, wie Wahl thut, als εἰς finale, das deutsche für (vgl. Win. Gr. S. 338. δ.) ut contingat (Wahl), gefasst werden dürfen. Allein da bleibt, die Richtigkeit dieser Erklärung angenommen, wie bei der ersten der Uebelstand, dass das concinne Verhältniss der durch εἰς eingeführten Parallelsätze gestört wird; denn das erste εἰς (εἰς ἀπολύτρωσιν) hat dann eine andere Bedeutung als das zweite, (εἰς ἔπαινον). Das Hauptargument aber gegen diese ganze Erklärung des Zusatzes τῆς περιποιήσεως besteht darin, dass dann die Möglichkeit eines passenden Verständnisses von ἀπολύτρωσις aufhört; denn ist es richtig, dass ἀπολύτρωσις nur durch eine Bestimmung im Contexte seine Beziehung auf die schliessliche Vollendung erhält, so ist diese ihm durch περιποιηθεῖσα geradezu genommen. Dies liegt nicht im Participium der Vergangenheit an sich. Eine Thatsache, die ihrem bestimmten Begriffe nach für uns

zukünftig ist, kann, als vor Gott in Christo bereits geschehen, wie eine vergangene dargestellt werden, vgl. z. B. das bekannte ἐδόξασε Röm. 8, 30. Aber ein Begriff, von dem es unbestimmt ist, ob er der Vergangenheit oder der Zukunft angehöre, kann dann nicht mehr, wie Wahl durch den Sinn gezwungen unter ἀπολύτρωσις thut, der Zukunft zugewiesen werden, wenn ihn das Prädicat in die Vergangenheit zurückstellt. Aus dieser Verlegenheit konnte nur Koppe sich retten, durch die Behauptung nämlich: περιποιηθεῖσα stehe für ἣν περιποιησόμεθα. Ἀπολύτρωσις aber hier für die ἀπολύτρ. v. 7. zu nehmen, so dass die Sündenvergebung das Ziel wäre, für welches die Versiegelung des Geistes gegeben würde, also zuerst die Versiegelung durch den Geist, nachher die Sündenvergebung käme, wäre antipaulinisch, und stellte das richtige Verhältniss auf den Kopf.

Wir kehren uns demnach, da diese Erklärung sich unhaltbar erwiesen hat, zur zweiten Classe der Ausleger, und zwar zuerst zu denjenigen, welche περιποίησις als Substantivum in activischer Bedeutung fassen. Zu ihnen gehören Chrysostomus und Theodoret. Der Erstere fasst den Genitiv als gen. appositionis. So wenigstens verstehe ich die Antwort, die er auf die Frage: ἀῤῥαβὼν δὲ τίνος ἐστί; giebt: τῆς ἀπολυτρώσεως, τῆς περιποιήσεως, eben so auch Theodoret, ohne dass jedoch weder der Eine noch der Andere eine genau begründete Erklärung von περιποίησις beibrächte. Chrysost. sagt nur, es sey das jene Erlösung, die künftig eintrete u. s. w.; Theodoret bestimmter: οὗτός, φησιν, ὁ ἀῤῥαβὼν ἐπὶ τοῦ παρόντος ἡμῖν ἐδόθη, ὥστε ἡμᾶς ἐλευθερῶσαι μὲν τῆς τοῦ δυσμενοῦς τυραννίδος, προσοικειῶσαι δὲ τῷ Θεῷ. Hiemit verwandt ist die Uebersetzung des Pelagius: ut redimantur et copulentur cum Deo, und die in dessen Fusstapfen tretende Auslegung des Anselmus; ferner die Meinung, welche Homberg in der Behauptung ausdrückte: es stehe ἀπολ. τῆς π. für εἰς ἀπολύτρωσιν καὶ περιποίησιν; es fassen eben so die Verbindung als gen. apposit. die Uebersetzungen, z. B. Bucer's: redemtio, qua contingat certa vitae possessio, Menno Hanneken's: acquisitionis h. e. acquirentem; s. qua acquirimus, actuque possidemus salutem et aeternam gloriam. Der Letztere

beruft sich nun auf die Stellen, welche gewiss schon den Alten bei ihrer Erklärung vorschwebten, nämlich 1 Thess. 5, 9. 2 Thess. 2, 14. Dort finden wir eine περιποίησις σωτηρίας, περιποίησις δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χρ. Allein ganz abgesehen von der Frage, ob denn dort wirklich περιποίησις active gebraucht sey, entsteht sogleich die grösste Bedenklichkeit, wie denn Andere, als die gelehrten Vergleicher der Parallelstellen, namentlich die Leser des Apostels, den Ausdruck περιποίησις von Erwerbung des ewigen Heils hätten verstehen, ja wie nur der Apostel selbst das Wort in dieser Bedeutung habe gebrauchen können? Wir finden nirgends, dass etwa ein vorhandener Sprachgebrauch, eine stehende Gewohnheit mit dem Worte περιποίησις einen so bestimmten Begriff wie etwa mit κληρονομία verbunden habe, ja die Stellen aus den Thessalonicher-Briefen weit entfernt für diese Erklärung etwas zu beweisen, beweisen nur das Gegentheil, dass nämlich περιποίησις ohne nähere Bestimmung durch σωτηρίας oder δόξης nie Erwerbung des ewigen Heils bedeute.

Anders verfuhren daher Beza, Grotius, der ausserdem noch eine andere Erklärung vorschlägt, Lamb. Bos und Bengel.

Nach Beza hat περιποίησ. die bestimmte Bedeutung vindicatio s. assertio, περιποιεῖσθαι heisse pro suo vindicare und damit bezeichne der Apostel jene endliche Befreiung von Sünde u. s. w., während wir in diesem Leben doch noch immer mehr oder weniger unter solcher Herrschaft ständen. Allein die Schwierigkeit ist so nicht gelöst. Es fehlt uns wiederum alle Begründung aus dem Sprachgebrauche, sey es des alten Testamentes, sey es des Apostels, dass περιποίησις die endliche manumissio bezeichne. Hierauf aber kommt Alles an; denn ist es an sich nur irgend eine assertio, unbestimmt welche, so kommt zum unbestimmten ἀπολύτρ. das unbestimmte περιποίησις und es bleibt die Erklärung, wie die Denkbarkeit einer solchen Verbindung, gleich unklar.

Am besten beriefen Grotius, Lamb. Bos und Bengel sich auf Stellen, wo περιποίησις in der Bedeutung Errettung oder Erhaltung steht, Grotius auf 2 Chron. 14, 13. (12.) für das hebr. מִחְיָה; Lamb. Bos und Bengel auf Heb. 10, 39., wo dem ἀπώλεια die περιποίησις ψυχῆς gegenüber steht. Die

Möglichkeit der Bedeutung selbst wäre nicht zu bezweifeln gewesen, schon bei Herodot kommt bekanntlich das Verbum oft genug in diesem Sinne vor. Aber was sonst die Stellen beweisen sollen, beweisen sie nicht, ohne dass nicht grosse Bedenklichkeiten noch übrig blieben. Am meisten lässt Grotius zu wünschen übrig; die Stelle 2 Chron. beweist für unseren Fall nichts, weil dort nicht von geistiger, sondern leiblicher Errettung aus Todesgefahr die Rede, für uns aber gerade ja die Aufgabe gestellt ist, zu beweisen, dass der Apostel diesen Ausdruck zur Bezeichnung der ewigen Errettung zur Seligkeit brauchen konnte. Das Mangelnde scheinen die beiden Andern zu ergänzen. Allein die Stelle aus dem Briefe an die Hebräer beweist wiederum nichts für die unsrige, denn sie hat, was unserer fehlt, jene genaue Bestimmtheit, die an der Bedeutung von περιποίησις nicht zweifeln lässt, sowohl durch den Gegensatz, nämlich durch εἰς ἀπώλειαν, als auch, und zwar noch mehr, durch den Zusatz ψυχῆς. Wo findet sich etwas der Art in unserer Stelle? Es bliebe zum Mindesten höchst auffallend, dass der Ap. nur in der einzigen Stelle, ohne an irgend einen vorhandenen Gebrauch sich anzuschliessen, die ἀπολύτρωσις durch einen Zusatz als schliessliche bezeichnete, der in seiner allgemeinen und vagen Bedeutung den Leser über den wahren Sinn immer schwankend liesse.

Prüfen wir daher jetzt die Ansichten derer, welche περιποίησις als Substantivum von passivischer Bedeutung nehmen, so begegnet uns hier zuerst die Erklärung: es sey unter περιποίησ. eine res acquisita zu verstehen. So Bugenhagen, H. Stephanus, Calov u. A. Wahrscheinlich meinte dasselbe die alte lat. Version mit ihrem: adoptionis. (So auch Ambros. in expos. Ps. 118. octon. 6. Augustin. de peccat. merit. et remiss. c. 27. bei Anführung der Stelle 1 Petr. 2, 9.; siehe den Commentar von Jo. Gerhard zu diesem Briefe S. 223.) Am bestimmtesten erklären sich Bugenhagen und Calov. Der Erstere sagt: ut redimatur et nostra sit acquisita per Christum nobis haereditas. Man könnte für diese Uebersetzung von περιποίησις sagen, dass, obwohl das Wort sonst so nicht mehr vorkomme, das vorhergegangene κληρονομία die Bestimmung im Contexte sey, welche dem Leser von selbst

Aufschluss über das Object der περιποίησις gebe. Allein so richtig im Allgemeinen die Beachtung des κληρονομία im Contexte ist, so verbietet doch zunächst gerade dieses Wort den Gedanken, als hätten wir unter περιποίησις wieder denselben Begriff nur mit einer neuen Wendung zu suchen. Vergebens würde man sich nach einem Grunde für den neuen Ausdruck umsehen, mit welchem der Ap. nun die schon erwähnte κληρονομία hätte bezeichnen können. Wäre nicht vielmehr umgekehrt das Richtige? Wäre nämlich nicht zu erwarten, dass περιποίησις, welches die Beziehung der Gabe zum Geber hervorhöbe, mit ἀῤῥαβών, und κληρονομία, welches die Beziehung der Gabe zum Empfänger ausdrückt, mit ἀπολύτρωσις verbunden stände? Und wozu überhaupt die matte Wiederholung des Wortes, wenn wir die Modification des Ausdruckes nicht im Gedanken begründet finden? Der Hauptpunkt aber ist, dass wir uns eine Verbindung von ἀπολύτρωσις mit περιποίησ. in diesem Sinne gar nicht denken können, ohne dem ersten Worte eine Bedeutung zu geben, die es nicht hat. Das rügt schon Baumgarten. Alle heben wie Bugenhagen den Begriff einer völligen Mittheilung hervor; das völlig müsste erst durch den Context angedeutet seyn, den Begriff der Mittheilung schlechtweg hat es nicht; die völlige Erlösung aber kann nur auf dasjenige sich beziehen, was Mängel hat, nicht auf das Erbtheil, welches, an sich betrachtet, in keiner Weise unter den Begriff von ἀπολύτρωσις fallen kann.

So kommen wir zur letzten Erklärung, die nach dem Vorgange des Syrers, des Oekumenius (περιποίησιν ἡμᾶς καλεῖ διὰ τὸ περιποιήσασθαι ἡμᾶς τὸν θεόν), besonders durch die Ausleger der Reformationszeit Erasmus, Calvin, Bullinger, Marloratus, durch Hyperius, Piscator, Clarius, Zeger, durch Cornel. a Lapide und durch die gelehrte Vertheidigung des Grotius auch bei Spätern, wie Wolf, Baumgarten, Michaelis, Zachariae, Rosenmüller, Bauer (in commentatt. theoll. ed. Rosenmüll. T. I. P. 2. p. 132.), Flatt u. A., weitverbreiteten Eingang gewonnen hat. Nach ihr ist περιποίησις nicht eine res, sondern ein populus acquisitus, peculium Dei, das hebr. סגלה. Der Haupteinwurf, welcher diese Erklärung getroffen hat, ist der schon

von Beza gemachte: dass περιποίησις so wenig als סגלה an sich die Bedeutung habe; ferner: dass Paulus das Wort in vorherrschend activer Bedeutung gebrauche. Das erste ist nun, was das A. T., die LXX und das N. T. betrifft, im Allgemeinen vollkommen richtig. Ohne dass Gott im Contexte genannt oder עם im stat. constr. mit סגלה verbunden ist, finden wir nie סגלה in der Bedeutung: Gottes Eigenthum oder das auserwählte Volk. Auch in den LXX lesen wir nur λαὸς περιούσιος, oder bei Theodot. und Symmachus λαὸς ἐξαίρετος, und die Stellen 1 Petr. 2, 9. λαὸς εἰς περιποίησιν, Mal. 3, 7. ἔσονταί μοι — εἰς περιποίησιν enthalten eben so wenig einen directen Beweis, als die Erklärung des Didymus von περιποίησις (bei Steiger a. a. O. S. 245.): τὸ κατ' ἐξαίρετον ἐν περιουσίᾳ καὶ κτήματι λελογισμένον. Aber sie geben, neben andern, einen indirecten Beweis für die Richtigkeit dieser Ansicht; denn der Context in unserer Stelle enthält die andere Hälfte des Beweises. Der Leser nämlich ist mit der Erwähnung, dass der heilige Geist den Gläubigen als Unterpfand seiner κληρονομία gegeben sey, in einen Kreis ganz bestimmter Vorstellungen eingetreten. Es ist das Erbtheil, das sie durch Gott empfangen. Fügt nun der Ap. die beiden folgenden Parallelsätze und in ihnen das auffallende Wort περιποίησις hinzu, so scheint mir um der Analogie des Gedankens willen nichts zur Erklärung natürlicher, als die Annahme, wir hätten auch hier, nur in allgemeineren Ausdrücken, wie bestimmter in der a. St. des 1 Br. Petr., eine Anspielung an die Jesaianische Stelle: λαόν μου ὃν περιεποιησάμην τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσθαι (Jes. 43, 21. vgl. Lud. de Dieu spicileg. zu 1 Petr. 2, 9. p. 343.) eine Anspielung, die entweder dem Ap. selbst nur entschlüpft, oder die er auch von der Bekanntschaft seiner Leser mit dem A. T. verstanden glaubte. Dazu kommt, dass jenes περιποιεῖσθαι von der Erwerbung durch die erlösende Kraft des Versöhnungstodes auch sonst in der Schrift gebraucht wird, (in jener bekannten Stelle Act. 20, 28., wo es von der ἐκκλησία heisst: ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου,) und dass περιποιεῖν als Anspielung auf diese Stelle sich auch in den Apokryphen des N. T. findet s. Act. Thom. ed. Thilo p. 41. Also nicht an sich, wohl aber durch das vorange-

gangene κληρονομία vorbereitet, war der Leser in den Stand gesetzt, das allgemeine περιποίησις in seiner speciellen Beziehung zu verstehen. Uebrigens hat auch das סגלה des A. T. durch seine immer wiederkehrende Verbindung in den spätern Schriften der Juden eine stehende Bedeutung erlangt, nach welcher sie ihr סגלה recht wohl allein brauchen; vgl. Lib. Cosri P. I. §. 95. סגלה בני יעקב כלם P. II. §. 44. סגלת האדם.

Die Widerlegung des Einwurfs aber, als pflege Paulus gewöhnlich περιποίησις im activen Sinne zu nehmen, ist schon in treffender Weise von Steiger (Comment. zu 1 Br. Petr. S. 52.) versucht worden. Ja auch gesetzt, der Ap. brauche περιποίησις in den beiden Stellen der Thess. Briefe in activer Bedeutung, so könnten dafür nur Gründe des Contextes sprechen, die bei unserer Stelle gänzlich fehlen. Es war nämlich dort die Verbindung mit den Genitiven σωτηρίας, δόξης, welche die Ausll. auf die nun gewöhnliche Ansicht über die active Kraft des Substantivs brachte. Hier finden wir nichts der Art, sonach könnten jene Stellen nicht im geringsten zwingende Beweiskraft für die unsrige haben, selbst wenn die Auslegung dort völlig gesichert wäre; wie viel weniger aber dann, wenn ihr so gegründete Zweifel entgegenstehen, als Steiger a. a. O. sie entwickelt.

Schliesslich wäre nun nur noch zu bemerken, wie bei unserer Ansicht das Wort ἀπολύτρωσις unmöglich anders, als von der endlichen, schliesslichen Erlösung verstanden werden könne. Ist nämlich περιποίησις das durch das Blut Christi erlöste und dem Herrn erworbene Eigenthum, so kann die Erlösung, welche die schon Erlösten zu erfahren haben, natürlich keine andere, als die der Vollendung, im Gegensatz zu jener ersten seyn, kraft deren sie περιποίησις wurden. Der Zusatz εἰς ἔπαινον κτλ. hat dieselbe Bedeutung wie oben v. 6. u. v. 12. Die That der Erlösung ist, wie die Hoffnung auf sie unter dem Geschlechte vor Christus und ihre Vollendung in den Geschlechtern nach Christus, am Ende der Zeiten, Werk Gottes und Verherrlichung seiner Majestät.

Und so folgt denn in den folgenden Versen ein Gebet des Apostels für seine Leser. Er dankt, dass sie der Erlösung

theilhaftig geworden seyen (v. 15. 16.), und bittet zugleich Gott, dass er ihnen seinen Geist geben möge, nun die Herrlichkeit ihres Berufes und was Gott an den Gläubigen vermöge, zu erkennen. v. 17—19. Der Herr habe seine Macht bereits erwiesen in der Auferweckung und Verherrlichung Christi, der zugleich Haupt seines Leibes, der Gemeine, sey. v. 20—23.

V. 15. *Διὰ τοῦτο*] umfasst, wie Röm. 5, 12. 2 Cor. 4, 1. die ganze vorhergegangene Entwickelung: weil dem so ist, die Erlösung der Menschen gefunden ist und ihr Theil daran habt. Gut schon Oekumenius: *διὰ τὰ ἀποκείμενα ἀγαθὰ τοῖς ὀρθῶς πιστεύουσι καὶ βιοῦσι καὶ διὰ τὰ ἐν τοῖς σωθησομένοις τετάχθαι ὑμᾶς.* Aehnlich auch Zanchius und Est. Grotius bezieht es blos auf das Letzte: *εἰς ἔπ. κτλ.*, indem er sagt: quia tenemur Dei benefacta grato animo agnoscere. Allein die Beziehung scheint mir desswegen zu einseitig, weil das Folgende nicht blos ein Dank-, sondern auch ein Bittgebet ist. Vgl. v. 17.

Κἀγώ, ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ, καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν,] *Κἀγώ*, auch ich, sagt der Ap., nicht, wie Baumgarten meint, „sogar auch ich, obwohl ich dem Leibe nach entfernt bin und eigentlich zu den gläubigen Israeliten gehöre.“ Die letzte Distinction konnte etwa einem Judenchristen, wie der Apostel sie bekämpft, schwerlich aber dem Apostel selbst in den Sinn kommen. Auch ich, sagt er, weil er erwartet, dass es alle Christen und dass vor Allem sie selbst, an die er schreibt, es thun würden.

Die nähere Bestimmung *ἀκούσας*, nachdem ich gehört, wurde nur von denen missdeutet, welche, wie z. B. Hammond, um die Ueberschrift des Briefes gegen die gemachten Angriffe zu halten, dem *ἀκούειν* die angebliche Bedeutung: scire, comperire beilegten, eine Bedeutung, die es natürlich nie in dem Sinne, wie jene wollten, nämlich den der Autopsie, hat, sondern nur als Gegensatz zur Autopsie. Uebrigens haben Grot., Rhenferd annotatt. p. 734., Wolf u. A. mit Recht bemerkt, dass unsere Stelle für sich allein noch nichts bewiese, es könnte die Rede von ihren Fortschritten im Glauben u. s. w. seyn, welche sie nach der Entfernung des Apostels gemacht hätten. Ebenso schon Theodoret gegen die Behauptung, der

Ap. habe vor seiner persönlichen Bekanntschaft mit den Ephes. diesen Brief geschrieben. Vgl. jedoch die Einleitung.

τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν] Gewöhnlich als Umschreibung des Possessivpronomens betrachtet (vgl. Win. Gr. S. 135.). Ich bezweifle, dass dies ganz richtig sey. Unser: der Glaube bei euch, die Dichter bei euch, das Gesetz bei euch ist auch verschieden von: euer Glaube, euere Dichter, euer Gesetz. Es kann in einzelnen Fällen zwar gleichgültig seyn, wie ich mich ausdrücke, wenn nämlich der Hauptgedanke des Satzes, auch bei der doppelten Möglichkeit des Ausdruckes im Satztheile, immer der gleiche bleibt, die Modification des Ausdruckes sonach als bloss subjective Willkühr erscheint. Auf jeden Fall ist die praepositionelle Verbindung einerseits die laxere, andrerseits tritt der Substantivbegriff in ihr selbstständiger hervor. Hier nun erwüchse uns aus der Modification des Ausdrucks auch eine Verschiedenheit des Hauptgedankens: ἀκούσας τὴν ὑμετέραν πίστιν hiesse: nachdem ich gehört von euerem, d. h. der subjectiven Beschaffenheit oder dem subjectiven Eigenthum des Glaubens; hingegen ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν: nachdem ich gehört von dem Glauben, d. h. der objectiven Natur, der Sache an sich, die sich bei euch findet. Für ihren Glauben, die individuelle Beschaffenheit des Glaubens bei jedem Einzelnen, hätte er nicht unbedingt Dank sagen können, wohl aber für den Glauben, der bei ihnen, abgesehen von der individuellen Reinheit oder Unreinheit, sich fand.

πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ] Eine Verbindung, deren Annahme man in neuerer Zeit für einen Erklärungs-„Schnitzer" ausgegeben hat (Fritzsche erste Schrift gegen Tholuck S. 35.). Es bliebe dann freilich ein unlösbares Problem, wie man hier zu übersetzen habe. Das Nöthige hat bereits Tholuck bemerkt. S. dessen Beiträge zur Spracherklärung des N. Ts. S. 94 fg. über die Construction des πιστεύειν, πίστις mit ἐν u. vgl. Steiger zum 1 Br. Petr. S. 183. u. Usteri zu Gal. 3, 26. S. 133. Ἐν ist Ausdruck für das Gegründetseyn des Glaubens, εἰς für dessen Richtung; man kann das hebr. האמין ב vergleichen. Was das Fehlen des Artikels vor der Praeposition anlangt, so hat auch bereits Tholuck (a. a. O. S. 93.) durch Anführung der Beispiele Röm. 3, 25. 2 Cor. 7, 7.

Col. 1, 4. constatirt, dass es wirklich vorkomme. **Etwas anderer** Art sind die Beispiele Röm. 9, 3. 1 Cor. 10, 18. Eph. 2, 11. Die Verbindung der Substantiva mit einer Praeposition durch den Artikel ist der Ausdruck des mittelbaren, die Verbindung ohne Artikel der Ausdruck der unmittelbaren Ergänzung. Die unmittelbare Ergänzung kann nun a) um der Beschaffenheit des durch die Praeposition angeknüpften Zusatzes willen zulässig erscheinen, wenn nämlich der Zusatz die Stelle eines in den Substantivbegriff mit aufgenommenen zweiten Substantivbegriffes vertritt. Dies geschieht bei Zusätzen, die einem Schriftsteller besonders geläufig sich ihm dann eng mit dem Substantive verbinden; der Deutsche verschmilzt in solchem Falle zwei Substantive, z. B. Blutsverwandte, Blutsfreunde u. s. w. vgl. den Zusatz *κατὰ σαρκά, ἐν σαρκί* bei dem Apostel s. unten 2, 11. Die unmittelbare Ergänzung ist aber b) auch da zulässig, wo um der Unbestimmtheit des zu ergänzenden Nominalbegriffes, wie c) da, wo um der bestimmten Beziehung eines Nominalbegriffes auf einen zu erwartenden Zusatz der Zusatz selbst als wesentlich integrirender Theil des Nominalbegriffes erscheint. Die Annahme solcher unmittelbarer Verbindungen müsste regelmässig ihre Richtigkeit entweder aus dem Contexte oder aus der Natur des näher bestimmten Nominalbegriffes oder aus Beiden zugleich erweisen. Zu den Fällen unter b) gehörten z. B. die Ortsbestimmungen, wie *τοῖς ἔργοις ἐν Μαρωνείᾳ* des Demosthenes. S. Bernhardy Synt. S. 322 fg. Zu den Fällen unter c) gehörte der unsrige. Die Substantive einer geistigen Richtung, Bewegung fordern von selbst die Angabe ihres Zieles, oder des Objectes, um welches sie sich bewegen, und daher finden wir *πίστις, σύνεσις, ἀλλοτριότης* mit *πρός, ἐν* ohne Artikel, während eben so nothwendig Röm. 4, 11. *τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ* der Artikel steht, weil dies weder ein der Richtung der *πίστις* wesentlich integrirendes Ziel, noch ein dem Apostel geläufiger Zusatz ist, der in den Nominalbegriff selbst aufgenommen werden könnte. Hievon müsste man erst wieder einzelne Incorrectheiten der Schreibart scheiden. Vgl. übrigens Win. § 19. 1. 6. u. 2.

καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους] Vgl. Col. 1, 4. Chrysost. *πανταχοῦ συνάπτει καὶ συγκολλᾷ τὴν πίστιν*

καὶ τὴν ἀγάπην, θαυμαστήν τινα ξυνωρίδα. Mit Recht erklärt sich Bähr gegen Theodoret, der auch hier den allgemeinen Begriff der ἀγάπη zu dem der blossen φιλοτιμία, Freigebigkeit, verengern will. Calvin bemerkt: caritas ad universos quidem mortales extendi debet: sed hic peculiaris fit mentio sanctorum, quoniam ab ipsis incipit caritas rite ordinata, deinde ad alios omnes derivatur. Nam si Deum respicere debet caritas nostra, quo quisque propius ad eum accedit, eo superiorem gradum obtinet. Es ist hier von der nächsten, unmittelbaren Aeusserung des Glaubens die Rede, wie sie dem göttlichen Gebote und der Natur der Sache gemäss eintritt. S. Joh. 14, 34. 1 Joh. 4, 12. 20, 21. besonders 5, 1. Zu der Bemerkung Calvin's vgl. Ep. ad Diognet.: μισεῖ χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται — καὶ χριστιανοὶ τοὺς μισοῦντας ἀγαπῶσιν.

V. 16. οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν ὑμῶν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου·] Ueber εὐχαριστῶ in dieser Bedeutung der spätern Graecität angehörig, vgl. Thom. Mag. p. 395 sq. ed. Ritschel; Lobeck ad Phryn. p. 18. Lücke zu Joh. 6, 11. Th. II. S. 62 fg. Anm. Ueber παύεσθαι c. part. vgl. Vig. p. 771. Matthiae S. 1081. Win. S. 283.

In dem Zusatze μνείαν ὑμῶν π. κτλ. limitirt der Ap. das εὐχαρ., inwiefern v. 17. als Inhalt der Gebete eine Bitte genannt wird. Es ist natürlich, dass, je grösser die Güter sind, um so mehr mit dem Danke für deren Erlangung das Gebet um richtige Erkenntniss und Werthschätzung derselben ausgesprochen werde. Auch ausserdem verbindet der Apostel öfter mit εὐχαρ. μνεῖαν ποιεῖσθαι. S. 1 Thess. 1, 2. Philem. 4. vgl. Röm. 1, 9. Zu ἐπὶ τῶν προσευχῶν, vgl. Röm. 1, 10. 1 Thess. 1, 2., wo Pelt ungeschickt Joh. 6, 2. citirt. Es fällt in solchen Fällen in ἐπί der Begriff der Zeit und der Veranlassung zusammen, wahrscheinlich am besten aus der Beobachtung zu erklären, die Bernhardy ausspricht (Synt. S. 216.), „dass in ἐπί c. Gen. die scheinbare Zeitbestimmung sich nicht völlig von der lokalen Rücksicht des Nebeneinanderseyns losmache.“ Gerade so in unserem deutschen: bei. Vgl. Passow 1. S. 806. sub B.) Plat. Theaetet. p. 159. C. καὶ ἕτερα δὴ ἐφ' ἑκατέρου γεννήσομεν ἐγώ τε ὁ πάσχων καὶ ἐκεῖνο τὸ ποιοῦν. De Rep. lib. 5.

p. 460. A. κλῆροι δή τινες, οἶμαι, ποιητίοι κομψοί, ὥστε τὸν φαῦλον ἐκεῖνον αἰτιᾶσθαι ἐφ' ἑκάστης συνέρξεως τύχην, ἀλλὰ μὴ τοὺς ἄρχοντας. Stallbaum z. d. St.

V. 17. ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ., ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δώη ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ·] Winer ist (Gr. S. 237.) über die Construction ἵνα δώῃ, die sich hier und 3, 16. in gleichen Verhältnissen findet, befremdet und zeigt sich geneigt, ἵνα δῷ zu lesen, was hier von keiner Handschrift, dort nur von der Autorität weniger Codd. unterstützt wird. Winer wendet nämlich auf unsere Stelle den bekannten Hermann'schen Canon (Vig. p. 851.) über ἵνα als Absichtspartikel an, nach welchem die Partikel mit dem Conj. das, was wirklich geschieht, mit dem Opt. das was geschehen kann, ausdrückt, welches Letzere man hier nicht erwarte, da der Ap. „gewiss an der Erhörung seines Gebets nicht zweifelte." Allein die durch die äussere Autorität gesicherte Lesart ist unstreitig richtig, und Winer's Bedenken insofern ungegründet, als der ganze Canon über ἵνα als Absichtspartikel nicht hieher gehört, weil ἵνα hier nicht Absichtspartikel ist. Was wäre auch befremdlicher, als der Gedanke: ich thue eurer Erwähnung bei meinen Gebeten, damit Gott euch gebe u. s. w., oder 3, 16. ich beuge meine Kniee, damit Gott gebe u. s. w.? Der Ap. hat gewiss nicht von diesem seinem Thun erwartet, dass darum ihm Gott nun auch seinerseits etwas thue, er dachte gewiss nicht sich und sein Verhalten als causa göttlicher Wohlthaten, und hätte also auch nicht sagen können, dass er damit beabsichtige, Andern das Gnadengeschenk des Geistes zuzuwenden. Die Partikel ἵνα vielmehr steht hier nach der von Winer selbst treffend erörterten Abschwächung ihrer Bedeutung in der spätern Graecität, kraft welcher sie, verbunden mit Verbis des Bittens, Ermahnens, Wünschens u. dgl., das Object, den Inhalt der Bitte u. s. w. einführt. S. Win. Gr. S. 277. sqq. vgl. mit S. 261. und die dort angeführten Beispiele. Vgl. bei unserm Apostel θέλω ἵνα 1 Cor. 14, 5., παρακαλῶ ἵνα 1 Cor. 16, 12., ζηλοῦν ἵνα 1 Cor. 14, 1. und III. Esr. 4, 46. δέομαι οὖν ἵνα ποιήσῃς τὴν εὐχήν, ἣν ηὔξω τῷ βασιλεῖ τοῦ οὐρανοῦ ποιῆσαι ἐκ στόματός σου. Act. Thom. ed. Thil. §. 24. p. 40. u. ebendas. p. 57. die beach-

tenswerthe Stelle: (τούτου) τὸ κάλλος κατεπιθύμιόν σε ποιήσει, ἵνα αὐτὸν ἀγαπήσῃς. Vgl. Tittmann de usu particularum in N. T. p. 46 sq. Das Verbum fehlt hier, und eben darum steht ἵνα mit dem Optativ, damit der unvermittelt sich anreihende Satz den deutlich ausgeprägten Charakter des Wunsches, Gebetes nicht verkennen lasse. Das Fehlen des Verbums bedarf hier nicht mit der bis zum Ueberdruss gehäuften Annahme einer Ellipse, welche neuerer Zeit zur Erklärung von ἵνα in ähnlichen Fällen dienen muss, gerechtfertigt zu werden, sondern wie der Verbalbegriff im optativischen Charakter des Satzes schon ausgedrückt ist, so ergänzt es sich von selbst aus dem Schlufssubstantiv des vorhergehenden Satzes ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου. Wir sagen eben so: ich gedenke eurer in meinem Gebete (sc. betend), dass doch Gott geben möchte. Eine wahre Ellipse wäre es, wenn Eph. 5, 33. ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα oder Gal. 2, 10. μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν dort κελεύω, hier αἰτοῦντες ergänzt werden müsste. Allein die Kraft der Partikel, welche Eph. 5. in dem unabhängigen Satze absolut stehend den Verbalbegriff als abhängig vom Willen eines Andern, Gal. 2. durch μόνον in Verbindung tretend mit vorhergegangenen Gedanken den Satz als beschränkende Bedingung des Vorigen darstellt, reicht vollkommen zur Erkenntniss des Satzverhältnisses aus. Vgl. Matthies zur letzten Stelle S. 40. Niemand supplirt im Deutschen, wenn ich den unabhängigen Satz ausspreche: dass du gehorchst, das Verbum: ich befehle; sondern die Partikel „dass" sagt mir, dass, je nach dem Modus, den ich mit ihr verbinde (dass du gehorchst, dass du gehorchtest), der scheinbar unabhängige Satz abhängig von dem Befehl oder Wunsch des Sprechenden gedacht sey. Etwas Anderes ist, wenn ein solcher Satz durch andere Partikeln (καί, ἀλλά u. s. w.) in Verbindung mit vorhergegangenen Sätzen tritt, von denen er nicht unmittelbar, sondern nur durch einen aus ihnen zu entwickelnden Begriff vermittelt abhängig ist. Hieher gehören die Beispiele bei Win. S. 261.; gar nicht verwandt mit unserer Frage jedoch erscheinen mir die Stellen 1 Tim. 1, 3. 2 Cor. 8, 7. vgl. zu letzterer Billroth S. 338.

ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης,] Die wunderbare Verbindung von θεός mit δόξης, so

dass domini nostri J. Chr. pater eine Parenthese wäre (so Vatable und die bibl. Plantin.) und das noch wunderbarere Hyperbaton, wonach also eigentlich der Apostel hätte sagen wollen: ὁ πατὴρ τ. κ. κτλ. ὁ θεὸς τῆς δόξης, (s. diese Meinung bei Est u. A.), sind nur als Seltsamkeiten zu erwähnen. Eben so wenig begründet ist Piscator's Conjectur, welcher πατὴρ τοῦ κ. κτλ. ὁ θεὸς τῆς δόξης lesen wollte. Wahrscheinlich hatte die schlechte Folgerung, welche vor Alters die Arianer aus dem Ausdruck ὁ θεὸς τοῦ κ. ἡμῶν gegen die Gottheit Christi zogen, zu diesen Erfindungen Veranlassung gegeben. In der Opposition gegen diese dogmatische Consequenzmacherei bewegt sich auch die bei den Kirchenvätern vorherrschende Erklärung, z. B. Theodoret's: der Apostel nenne Gott im Verhältniss zu Christus θεός u. πατήρ: Θεὸν μὲν ὡς ἀνθρώπου· πατέρα δὲ ὡς θεοῦ. Δόξαν γὰρ τὴν θείαν φύσιν ὠνόμασεν. Vgl. Pelagius, Gregor von Nazianz bei Theophylakt, Oekumenius (der aber eine andere Erklärung damit verbindet) und zu ihnen Suic. thes. I. p. 948 fg. ferner Anselmus, Clarius, Cornel. a Lapide. Sie ist aber eben so unhaltbar, als sie unvereinbar mit dem Zusammenhange der Stelle ist. Denn obwohl δόξα bei dem Apostel und im neuen Testamente überhaupt stehender Ausdruck für göttliche oder himmlische Herrlichkeit geworden ist, so steht doch nirgends dieses Abstractum für das Concretum, vielmehr wäre hier, so gut wie Hebr. 1, 3., ein αὐτοῦ nöthig gewesen, wenn der Ap. unter δόξα die Herrlichkeit einer andern Person, nämlich des Sohnes, verstanden hätte. Zudem wäre auch das Postulat eines solchen Gegensatzes im Begriffe von ὁ πατὴρ τῆς δόξης zu ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν κτλ. nur dann gegründet, wenn der Ap. in diesen Worten das hätte wirklich ausdrücken wollen, was jene darin finden. Zwar ist die Bemerkung der Kvv. richtig, dass der Vater θεός Christi nur nach seinem Verhältnisse zum menschgewordenen Sohne genannt werden konnte. Aber der Ap. konnte hier unmöglich zur Absicht haben, dieses Verhältniss hervorzuheben. Was für ein Zusammenhang fände denn zwischen diesem Gedanken und der Bitte des Ap. statt? oder wie hätte die Hinweisung auf diese abstracte Erkenntniss seine Leser in der freudigen Gewissheit der Gebetserhörung befesti-

gen können? Das Richtige sprechen schon die Ausll. der Reformationszeit, wie Calvin, Beza u. A., durch Hinweisung auf Joh. 20, 17. aus, wo Christus die Maria Magdalena den Jüngern die Trostesworte verkündigen heisst: *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.* Daher im Ganzen richtig, nur etwas zu einseitig, Zanchius: quia Christus ipsum praedicavit. Sie hatten die Erlösung in ihrem Herrn, Jesus Christus, gefunden. Dass sie nun auch erkennen möchten, welche Schätze sie hierin besässen, darum bittet der Apostel. Was musste tröstlicher für ihn, tröstlicher für sie seyn, als dass der, welcher das Verständniss eröffnet und die Herzen erleuchtet durch die Gabe seines Geistes, kein anderer ist, als der Gott ihres Herrn Jesu Christi, der Gott, von dem er auf Erden gesandt war, von dem er Zeugniss in Wort und That gegeben hatte, und zu dem er wieder heim gegangen war? Darum also sagt er: dass der Gott unseres Herrn Jesu Christi euch gebe den Geist u. s. w.

Er nennt ihn nun aber auch: *ὁ πατὴρ τῆς δόξης.* Die Ausll. der Reformationszeit beriefen sich in der Regel auf jenen sogenannten Hebraismus und sagten: er sey i. q. pater gloriosus, vgl. Calvin, Beza, Bullinger, Marloratus u. A. Ueber die Restriction, mit welcher man dieses gelten lassen könnte, vgl. zu v. 6. und 13. Neuerlichst wird uns die Wahl gelassen, ob wir übersetzen wollen: cui debetur honor, venerandus oder praestantissimus. So Wahl clav. N. T. ed. min. p. 75. u. p. 255. Das zweite ist eine unleidliche Verwässerung der Genitivverbindung und des Begriffes von *δόξα* (s. darüber namentlich gute Erörterungen bei Steiger a. a. O. S. 102 fg.), und das erste hat ausser der Trivialität den Context gegen sich. Schon Chrysostomus und Oekumenius machen nämlich die treffende Bemerkung: *ἀεὶ* (es sind das die Worte des Letzeren) *πρὸς τὸ προκείμενον ὀνομάζει τὸν θεόν, θεὸν οἰκτιρμῶν καλῶν* (2 Cor. 1, 3.) *καὶ θεὸν εἰρήνης* (Röm. 15, 33. Phil. 4, 9. Heb. 13, 20.) *καὶ θεὸν δυνάμεων* (?). Es fragt sich nämlich, welches ist die im Context enthaltene Beziehung, die uns in dem Zusatze eine nothwendige Bestimmung, nicht eine leere Phraseologie, erkennen lässt? Chrysostomus, Oekumenius und unter den Spätern z. B. Bucer, noch später Fes-

sel, Wolf erklären den Zusatz als Hindeutung auf die Gaben, die Gott gegeben habe: ὁ μεγάλα ἡμῖν δεδωκὼς ἀγαθά, (Chrysostomus). Andere, wie Grotius, Menno Hannecken, glauben im Genitiv die doppelte Beziehung finden zu können: Deus non tantum claritudinem habet, sed et claritudinem dedit Christo et dabit Christianis (Grot.). Die Letztern stimmen aber mit Jenen seit Bucer in der ausdrücklichen Bemerkung überein, dass πατὴρ hier in der Bedeutung auctor gebraucht sey, oder wie Grot. sagt: pater autem dicitur, qui causa est alicujus rei, so dass auch bei ihnen die Beziehung, welche Chrysostomus ausschliesslich nennt, als die vorwiegende betrachtet werden müsste. Allein 1) scheint diese Deutung nicht mit dem Gebrauche von δόξα an andern Stellen übereinzustimmen. 1 Cor. 2, 8. heisst Christus: ὁ κύριος τῆς δόξης der Herr, der Inbegriff der Herrlichkeit ist; vgl. ὁ θεὸς τῆς δόξης Act. 7, 2. ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης Ps. 24, 7.

2) Bezweifle ich, dafs der Apostel πατὴρ im Sinne von autor von Gott gebraucht hätte. Hebr. 12, 9. würde, den apostol. Ursprung des Briefes angenommen, nichts dafür beweisen; denn erstens ist dort der Name auf Gott nur um des Gegensatzes zu den πατέρες τῆς σαρκός willen übertragen worden, und zweitens nicht im allgemeinen Sinne von autor, sondern creator von Geschöpfen, Wesen, wie Jacob. 1, 17. Gott πατὴρ τῶν φώτων gewifs als Vorbereitung auf die gleich nachher erwähnte Beseligung der κτίσματα genannt wird. (Vgl. Pachymer. ap. Dionys. Areop. hier. c. 1. cit. Suic. 2, 1480. οὕτω καὶ ὁ θεὸς πατὴρ τῶν φώτων, ὅς καὶ πάσης κτίσεώς ἐστι δημιουργός.) So auch finden wir zwar bei Joh. den Teufel πατὴρ der Lüge genannt 8, 44., aber wohl nur in jener Art von Schärfe des Ausdruckes, welche durch die Verbindung von Verächtlichem mit einem sonst ehrwürdigen Namen entsteht, wenigstens durchaus nicht als ob wir sonst bei Joh. etwa Gott πατὴρ τῆς ἀληθείας genannt oder sonst πατὴρ im Sinne von autor gebraucht fänden. Ja selbst im Hebräischen, wo doch die Bezeichnung geistiger Verhältnisse durch leibliche Begriffe so häufig ist, findet sich אב so nur bei Dichtern und in Fällen, die genau genommen gar nicht hieher gehören, wie Job. 38, 28. noch viel weniger Job. 17, 14. u. a. und am we-

nigsten etwa der philosophische Gebrauch des Wortes אבא bei den Talmudisten. Bei dem Apostel nun werden wir, da keine andere Stelle für den Gebrauch von πατὴρ in dieser Bedeutung spricht, auch Bedenken tragen müssen, das Wort hier so zu fassen, um so mehr, da der Ap. πατὴρ von Gott in anderer Beziehung zu sagen liebt und in dem ganz analogen Fall 2 Cor. 1, 3. ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως unmöglich übersetzt werden kann: der Urheber oder Schöpfer, oder die Ursache der Barmherzigkeit, sondern wie aus dem Parallelgliede gefolgert werden muſs, als Name Gottes, aber mit Hervorhebung eines besondern Verhältnisses zu den Menschen.

3) Spricht gegen die ganze Ansicht, dass die gefundene Beziehung, wenn sie nicht im Worte πατὴρ liegt, nicht der nächsten Beziehung des Contextes entspricht. Die Alten hatten ganz recht, wenn sie das nahe Verhältniss des Satzes als Parallelsatz von ὁ θεὸς τοῦ κ. κτλ. ins Auge faſsten; nur die Art, wie es geschah, war eine falsche. Bengel hielt dies auch fest, nur dass es aus seiner Erklärung nicht klar wird, ob auch er nicht etwa δόξα irrthümlich als Bezeichnung der göttlichen Natur Christi faſste. Er sagt: pater gloriae infinitae illius, quae refulget in facie Christi; imo gloriae quae est ipse filius Dei.

Offenbar aber liegt es am nächsten, daran zu denken, dass der Ap., wenn er zu θεὸς τοῦ κυρ. das folgende hinzusetzt, etwas im Sinne werde gehabt haben, was sich unmittelbar an jenen Gedanken, an die Erwähnung des Herrn Jesu Christi selbst anknüpft, und zwar am wahrscheinlichsten das, was er nachher selbst ausspricht und worauf Chrysost. bei dem ersten Parallelglied aufmerksam macht, nämlich was v. 20 gesagt wird. Der Ap. nennt den Gott seines Herrn Jesu Christi Vater, weil er zu ihm betet und ihn dann mit dem Namen der Liebe am liebsten nennt, er nennt ihn Vater der Herrlichkeit, weil er ihn Gott seines Herrn genannt hat und die Herrlichkeit sich ihm aufdringt, die Gott ja gerade an seinem Sohne den Menschen geoffenbart hat. Redet er ja doch v. 19. von einer überschwänglichen Gröſse der göttlichen Kraft an den Gläubigen nach der Wirksamkeit der Kraft seiner Macht, die er erwies

in der Erweckung Christi von den Todten. Wer solches gethan, der wird auch τὸ κράτος τῆς δόξης (vgl. Col. 1, 11.) an den Seinen erweisen. Uebrigens würde uns dieser Zusammenhang eben so wenig als Röm. 6, 4. berechtigen dürfen, δόξα in der Bedeutung von „Kraft" zu nehmen. Dass die LXX einmal עֹז mit δόξα übersetzen, beweist nichts. Eine ungenaue Uebersetzung begründet nicht die Annahme der besondern Bedeutung eines Wortes.

πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ] Der Zusatz σοφ. κ. ἀποκ. drückt die besondere Seite aus, nach welcher hin er eine Zunahme des christlichen Lebens in seinen Lesern wünscht. Dass der Zusatz nicht die ausschliessliche Wirksamkeit des heiligen Geistes bezeichne, haben wir schon oben gesehen zu v. 13. Daher finden wir anderwärts das πν. genannt: Röm. 1, 4. πνεῦμα ἁγιωσύνης 2 Cor 4, 13. πνεῦμα τῆς πίστεως 2 Tim. 1, 7. πνεῦμα δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ. Vgl. Gal. 5, 5. πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα 1 Thess. 1, 6. die χαρὰ πνεύματος ἁγ. Röm. 15, 30., die ἀγάπη τοῦ πνεύματος u. s. w. dies Alles nach dem, was der Apostel 1 Cor. 12, 4. sagt: διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα. Die Nothwendigkeit aber einer Mittheilung des heil. Geistes zur Erkenntniss der göttlichen Gnadengeschenke, und die Unmöglichkeit, sie ohne denselben zu erkennen, spricht der Ap. in der bekannten St. 1 Cor. 2, 14. vgl. mit v. 12. aus. σοφία u. ἀποκάλυψις unterscheidet sich, inwiefern σοφία den subjectiven Zustand, ἀποκάλυψις das objective Medium, welches den Zustand vermittelt, bezeichnet, σοφ. an sich eben so gut menschliche als göttliche Weisheit, ἀποκάλ. nur göttliche Offenbarung heisst, so dass der Charakter der σοφία durch die Verbindung mit ἀποκάλυψ. näher bestimmt wird. Diese ausschliessliche Bedeutung von ἀποκάλ. im N. T. hat in neuester Zeit Hermann in seinem bekannten Programm bezweifelt, wo er Gal. 1, 2. κατὰ ἀποκάλυψιν explicationis causa (!) übersetzt. Wahrscheinlich nur in einer Art von Scherz; es macht wenigstens das ganze Programm jene Wirkung, die auf Usteri Hermann's Vermuthung zu v. 12. machte (s. dessen Beil. zu seinen Comment. zu Gal. S. 235).

Uebrigens fügt der Ap. öfters zum Allgemeinern eine speciellere Bestimmung durch καί hinzu, welche begrifflich in einem engern Verhältnisse steht, als die Partikal καί an sich ausdrückt, wesshalb die Ausleger sich in solchen Fällen durch Annahme einer hendiadys zu helfen pflegten, wogegen mit Recht Winer auftrat: progr. de hypall. et hendiadyi in N. T. libris Erl. 1824. s. dort namentl. p. 22 sqq. und die Stellen Röm. 1, 5. χάριν καὶ ἀποστολήν u. auch Röm. 5, 15. Am ähnlichsten der Verbindung an unserer Stelle ist Röm. 11, 29. τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ. Es scheint, dafs in allen diesen und ähnlichen Stellen statt der Beachtung der logischen Wechselbeziehung nur die formale Verschiedenheit der Begriffe nach der Bestimmung, welche die subjective Werthschätzung des Schreibenden ihnen gab, als Geringeres und Höheres gefühlt und durch die Partikel des Nebeneinander, statt durch die Casusverbindung des Ineinander ausgedrückt wurde.

ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ] Die Ausll. differiren über die Verbindung der Worte, so gut wie über jedes einzelne Wort, ob αυτοῦ auf Gott oder Christus zu beziehen, ob ἐν nach dem alten latein. Uebersetzer i. q. εἰς, oder ob es per, oder ob es in c. abl. und endlich was ἐπίγνωσις, ob Erkenntniss oder Anerkenntniss, sey. Mit dem Folgenden verbindet z. B. Chrysostomus und Lachmann in seiner Ausgabe des N. T's. Der Sinn des Ganzen und das Satzverhältniss ist aber ganz entschieden dagegen. Denn 1) liegt der Nachdruck auf der Gabe des Geistes, der Erleuchtung, denn darum bittet ja doch der Apostel. Die Vorausstellung des ἐν ἐπιγ. αὐτοῦ höbe dies auf, so passend ἐν ἀγάπῃ vor προορίσας v. 5. erschien, so unpassend erschiene eine solche Vorausstellung hier. 2) wird durch die Vorausstellung das concinne Satzverhältniss geradezu vernichtet. Die Bewegung in parallelen Sätzen ist die Grundform der paulin. Darstellung, der Typus der alttestamentlichen Anschauung uud Sprache, der in dem Apostel auf's allerlebendigste hervortritt. Der erste Satz v. 17. von δώῃ ὑμῖν — αὐτοῦ findet seine weitere Exposition in dem ausführlicheren, aber genau entsprechenden Parallelsatze v. 17 — 19., dem πνεῦμα σοφ. κ. ἀπ. entspricht das πεφωτισμ. — ὑμῶν, dem ἐν ἐπι-

γνώσει αὐτοῦ das εἰς τὸ εἰδέναι — τοὺς πιστεύοντας, wo der Inhalt der ἐπίγνωσις angegeben ist.

Diese Wahrnehmung entscheidet dann auch über die Beziehung von αυτοῦ. Dafs, wenn αὐτοῦ gelesen wird, es in gleicher Weise sprachlich richtig auf Gott und auf Christus bezogen werden könne, hat Fritzsche Exc. 5. ad Matth. Win. Gr. S. 134. gezeigt. Wir können aber nun weder mit Beza, Calov u. A. αὐτοῦ auf Christus beziehen, noch mit Calvin die Sache als unentscheidbar und an sich gleichgültig betrachten, sondern müssen um der erklärenden Sätze τίς u. s. w. v. 18. 19. willen mit Erasmus, Luther, Grotius, Bengel u. A. unter αὐτοῦ Gott verstehen.

Eben so unterstützt die Beachtung des Erklärungssatzes die Deutung von ἐπίγνωσις. Rückert in seinem Comment. zum Röm. Br. S. 64. will uns ohne weitern Beweis glauben machen, ἐπίγνωσις sey nicht von γνῶσις unterschieden. Was gegen dieses Verfahren im Allgemeinen zu sagen sey, siehe bei Tittmann de vi praeposit. in verb. compositis etc. in dessen lib. de synon. etc. p. 27 sq. Für unser Wort hat in neuerer Zeit Bähr Comment. zu Col. S. 32. mit passender Verweisung auf Col. 2, 3. und 1 Cor. 8, 1. gezeigt, wie keineswegs ἐπίγνωσις überall stehen könne, wo γνῶσις steht, ebenso, dass es in allen paulinischen Stellen Röm. 1, 28. 10, 2. Eph. 4, 13. Phil. 1, 9. 1 Tim. 2, 4. 2 Tim. 2, 25. 3, 7. Tit. 1, 1. Philem. 6. seine bestimmte Bedeutung festhalte. (Hieher gehört auch Röm. 3, 20.) Diese bestimmte Bedeutung wird aber schwerlich die der „praktischen Erkenntniss, Anerkenntniss" seyn. Anerkenntniss heisst es gewiss nicht Röm. 10, 2. Eph. 4, 13. Phil. 1, 9., und in allen andern Stellen ist die Annahme dieser Bedeutung, die ἐπίγν. allerdings hat, nichts weniger als nothwendig. Am allerwenigsten könnten wir uns hier mit dieser Erklärung begnügen. Anerkennnen heisst, die Forderung, die ein Gegenstand kraft seiner Wirklichkeit an mein Erkennen macht, für gültig erklären, es ist der Gegensatz von läugnen. Von einer solchen blossen Erkenntniss der Wirklichkeit Gottes ist hier gewiss nicht die Rede. Die Bedeutung praktische Erkenntniss aber, im Gegensatz also zum blossen Wissen ein Wissen der Erfahrung, kann unmöglich im Worte an sich, so wenig als

im hebr. דעת liegen. Die Bestimmung von **Grotius**: major exactiorque cognitio ist viel richtiger, noch besser **Wahl**: plena et accurata cognitio. Es hebt das ἐπὶ in solchen Compositis, wie ἐπαΐω, ἐπαισθάνομαι, ἐπιμελέομαι, ἐπινοέω u. s. w. die Intention des Verbalbegriffs zu seinem Objecte hervor und macht dadurch das Compositum stärker als das Simplex. Es scheidet sich ἐπίγνωσις von γνῶσις, wie Erkenntniss von Kenntniss, Wissen. Darin liegt es, dass eine ἐπίγνωσις nur gedacht werden kann als Eingehen des Individuums auf das Object des Wissens. Ob aber die ἐπίγνωσις eine Erkenntniss der Erfahrung, des Erlebens, oder eine blosse Erkenntniss des Verstandes sey, hängt nicht von dem Worte, sondern vom Objecte ab. Daher kommt es, dass der Ap. parallel dem ἐπίγν. εἰδέναι sagt, trotzdem aber εἰδέναι so gut wie ἐπίγνωσις ein Wissen der Erfahrung ist, weil es zum Object eine δύναμις (v. 19.) hat, von deren Wirklichkeit und Wirksamkeit kein Individuum durch ein Wissen, sondern nur durch Erfahrung eigene und vollständige Erkenntniss bekommt.

Fragen wir nun schliesslich nach der Bedeutung der Praeposition ἐν und woran die Praeposition das Substantiv knüpfe, so wird Niemand mehr, wie **Koppe**, sagen, es sey entweder zu verbinden mit ἀποκαλύψ. statt τῆς ἐν, oder mit ὑμῖν statt τοῖς ἐπεγνωκόσι (sic) αὐτόν, und zu übersetzen: seinen ächten Verehrern. Es ist Beides so sprachwidrig, als das Dritte, was **Koppe** vorschlägt, obwohl er hier viele Vorgänger seit **Pelagius**, **Anselmus**, u. s. w. hat, nämlich ἐν für εἰς zu nehmen. Ich erinnere mich nicht, gelesen zu haben, dass Jemand sich auf die Beobachtung des parallelen εἰς τὸ εἰδέναι zur Unterstützung dieser Ansicht berufen hätte. Vielmehr geschah es nach der herrschenden Ansicht von der Möglichkeit solcher Vertauschung. Auf keinen Fall ist der vierte Vorschlag, den **Koppe** macht, nämlich ἐν als ἐν instrumentale zu fassen, annehmbarer, als die drei andern; denn entweder müsste dann ἐν ἐπιγν. mit dem Folgenden verbunden werden, was ausser den vorher schon angeführten Gründen, auch darum unstatthaft wäre, weil nun in dem erklärenden Parallelsatze ἐπίγν. die Stelle des πνεῦμα einzunehmen und so die subjective Erkenntniss dasselbe zu seyn schiene, was der objective heilige Geist ist, eine

Meinung, die zwar modern, aber auch im höchsten Grade antipaulinisch wäre. Oder man verbände ἐν ἐπιγνώσει mit den vorigen Worten, wo wir einen Sinn bekämen, der gerade umgekehrt richtig wäre, den nämlich, dass Gott den Geist durch die Erkenntniss gäbe, während umgekehrt Gott die Erkenntniss durch den Geist giebt. Ebenso erscheint der Sinn, den Bodius findet, unpassend: in quo consistit spir., denn auch das wäre eine Vermischung des objectiven Mediums und des subjectiven Zustandes, so dass also nur übrig bleibt ἐν als Bezeichnung des Zustandes, in welchem oder bei welchem etwas eintritt, aufzufassen. Der Wechsel der Praepositionen: ἐν ἐπιγν. und εἰς τὸ εἰδ. ὑμᾶς kann uns eben so wenig auffallen, als ἐπιγνώσει αὐτοῦ einerlei ist mit εἰδέναι ὑμᾶς, und noch viel weniger kann es uns veranlassen, an eine Identität beider Praepositionen zu denken. Ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ, bei seiner Erkenntniss, kann der Ap. sagen; denn der Gedanke war dann ganz allgemein der: bei der Erkenntniss Gottes möge Gott euch geben den Geist der Weisheit u. s. w., hingegen ἐν τῷ εἰδέναι ὑμᾶς hätte der Apostel nun und nimmermehr sagen können, hätte er nicht eben damit aussprechen wollen, dass sie diese Erkenntniss der Hoffnung u. s. w. schon besässen. Mit einem Worte: ἐν konnte er oben sagen, weil er von Erkenntniss im Allgemeinen redet, εἰς muss er im Folgenden sagen, weil er mit εἰδέναι ὑμᾶς nicht mehr von der Erkenntniss im Allgemeinen, sondern von ihrer Erkenntniss redet, die sie ja eben erst erlangen sollten.

Der seltsamen, wahrscheinlich origenistischen, Meinung der quidam bei Hieronym., als verstehe der Ap. unter ἐπίγνωσις eine Rückerinnerung an die Erkenntniss eines früheren Lebens, gedenke ich nur als eines von den vielen Beispielen, was nicht Alles dogmatische Voraussetzung, bis auf die jüngste Voraussetzung: „der Voraussetzungslosigkeit", aus den Worten der Schrift zu machen gewusst hat.

V. 18. πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν,] Was Koppe hier von einem angeblichen accusativus absolutus vermuthet, hat schon gebührend Winer Gr. S. 188. abgewiesen, obwohl Koppe hierin selbst einen Beza und andere bedeutende Exegeten zu Vorgängern hatte. Schon Am-

brosiaster bemerkte, der Accusativ hänge von δῴη ab und das Satzverhältniss bestimmten genauer Piscator, Grotius, Rechenberg bei Wolf u. A. als appositio, κατὰ πρόσθεσιν ἐξηγητικήν, wie Grotius sagt. Die Bemerkung Bengel's: articulus τούς apud ὀφθαλμούς praesupponit oculos jam praesentes, ist richtig, was aber weiter folgt, neque patitur ut possint tanquam demum dandi considerari: quodsi ὀφθ. esset sine articulo, posset in sensu abstracto sumi et cum det construi — verstehe ich nicht. Der Ap. sagt ja nicht: τοὺς ὀφθαλμοὺς τοὺς πεφωτισμ., sondern er wünscht, dass die Augen u. s. w. in einer neuen Beschaffenheit, mit einem neuen Praedicat ihnen möchten gegeben werden. Erleuchtet die Augen eures Herzens ist Apposition von πνεῦμα κτλ., indem der Apostel durch den Wechsel im Ausdruck, durch die Verbindung der subjectiven Wirkung mit dem objectiven Grunde dieser Wirkung, den neuen Zustand, um welchen er für seine Leser bittet, nach allen Seiten hin bezeichnet. Der Bedenklichkeit des Erasmus also, so wie der wunderlichen Satzverwirrung bei Hieronym., und der Conjecturen zur Veränderung der Lesart, wie sie sich bei mehreren Auslegern finden, braucht nicht weiter gedacht zu werden.

Der Ausdruck selbst, πεφωτισμένους, schliesst sich an eine ganze Reihe von bildlichen Vorstellungen, die sämmtlich der Form nach vom alten Testamente in das neue gegangen sind, aber, nach dem Verhältnisse beider Offenbarungen, im N. T. eine bestimmtere und inhaltschwerere Bedeutung erlangt haben. Wie Jehovah Licht Israel's genannt ward (Jes. 10, 17. u. s. w.), so heisst Gott Licht (1 Joh. 1, 5.), Christus Licht (Joh. 1, 9. 8, 12. u. s. w. vgl. 11, 9.), der Geist Gottes und Christi erleuchtet und das Wort seines Evangeliums ist Erleuchtung (2 Cor. 4, 4.). Der Gegensatz zu diesem Lichte ist das Dunkel des geistigen Todes, so dass also auch schon um dieses Gegensatzes willen der Begriff der Erleuchtung den der Mittheilung eines geistigen Lebens in sich tragen muss (vgl. unten die Anm. zu 4, 18. und Ps. 36, 10. Jes. 42, 7. Eph. 5, 8. 14. Col. 1, 12, Heb. 6, 4. Joh. 8, 12.). Tod und Leben des Geistes muss dann nothwendig auch in sich Beides, Stumpfheit der Erkenntniss wie Entsittlichung des Willens tragen und die Erleuchtung

wird eben so sehr Mittheilung einer Erkenntniss, wie einer Willenskraft seyn. Da aber je nach der Veranlassung des Contextes die eine oder die andere Seite gesondert hervorgehoben werden kann, so hat φωτίζω die doppelte Bedeutung: belehren und beleben; das erste z. B. Eph. 3, 9. Wenn nun Michaelis φωτίζειν in dieser Stelle für identisch mit unserem φωτίζειν hier hält, so ist allerdings richtig, dass, wie aus der Angabe des Endzwecks εἰς τὸ εἰδέναι erhellt, die Erkenntniss, die von dem Ap. hier hervorgehobene Wirkung des φωτίζειν sey, identisch ist es aber ebensowenig, als τὸ πνεῦμα σοφίας u. s. w. identisch mit dem Apostel ist; dort ist von äusserlicher Belehrung, hier von innerer die Rede, und zwar von einer solchen, deren specifisches Kennzeichen man nicht besser bezeichnen kann, als wenn man sie mit Tholuck (Comment. zur Bergpredigt S. 127.) die Kraft der Erkenntniss nennt. Uebrigens bemerkt gut schon Gregor. Nazianz. orat. 36. Christus werde Licht genannt, φῶς ὡς λαμπρότης ψυχῶν καὶ λόγῳ καὶ βίῳ καθαιρομένων. Εἰ γὰρ σκότος ἡ ἄγνοια καὶ ἡ ἁμαρτία, φῶς ἂν εἴη ἡ γνῶσις καὶ [ὁ] βίος ὁ ἔνθεος. S. Suic. II. p. 1481. Wetstein zu Matth. 4, 16. In den Erklärungen vieler Kvv. aber finden wir schon die einseitige Beziehung des φῶς auf die Erkenntniss als ausschliessliche Begriffsbestimmung vorherrschend, ein natürlicher Irrthum aller Zeiten, übrigens auch dem charakteristischen Gebrauche der Profanphilosophie gemäss. Vgl. τὸ φῶς ἀγαθοειδὲς, ἡ θεόθεν ἔλλαμψις des Neuplatonismus z. B. Plotin. Enn. IV. lib. 8. c. 15. p. 750. Olympiodor in Plat. Alcib. I. ed. Creuz. p. 231. Augustin. de C. D. 8, 7. Der Gebrauch der Wortes in dieser einseitigen Beziehung erklärt sich von selbst aus der Einseitigkeit, mit welcher eine solche Philosophie den Gegensatz zum θεῖον εἶναι nur in einem μεταβάλλειν ἀπὸ νοῦ εἰς ἄνοιαν findet. Vgl. Procl. inst. theol. 186. p. 165. Unter den christl. Secten, z. B. Herm. Trism. cap. 10. in clavi: ἀρετὴ ψυχῆς ἡ γνῶσις· ὁ γὰρ γνοὺς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεῖος. Ders. de intell. et sens. c. 9. κακία δὲ ψυχῆς ἐστιν ἀγνωσία.

Die Mss. schwanken in der Lesart καρδίας und διανοίας. Sollten auch die äusseren Autoritäten nicht entscheiden, so

sprechen die innern Argumente entschieden für die Lesart καρδίας, und je mehr Aeltere, wie Gatacker zu Antonin B. 3. §. 15. Wolf cur. zu u. St. Krebs S. 326. u. 328. u. A., auf einen analogen Gebrauch des διανοία bei Profanscribenten verweisen, um so glaublicher wird nur, dass das dem griechischen Ohre fremdere καρδίας durch διανοίας erklärt worden und allmählig in den Text gekommen sey, während ich für die Entstehung der Lesart καρδίας keine genügende Erklärung wüsste. Denn das homerische κραδίη hatte sich wie das lat. cor nach seiner alten Bedeutung aus dem Sprachgebrauche verloren, seitdem einander widerstreitende Systeme die Richtigkeit des Gebrauchs zweifelhaft gemacht hatten. Vgl. Cic. Tusc. 1, 9. Plut. plac. phil. III, 5. Auch die Verweisung auf 4, 18. dient nur dazu, wie Koppe es richtig fasste, die nahe liegende Möglichkeit eines solchen Glossems wie διανοίας zu erhärten. Καρδία braucht hier der Apostel sich zunächst anschliessend an den hebr. Gebrauch von לב, welches wie das homerische κραδίη den Mittelpunkt des Lebens bezeichnet, das Leben der Empfindung und des Denkens in sich vereinigend, so dass es zur Bezeichnung beider Thätigkeiten gebraucht werden kann, ohne jemals an sich eine ausschliesslich auszudrücken. Es gleicht hierin unserem deutschen: Sinn, dessen nähere Beziehung ebenfalls erst aus dem Contexte klar wird. Mit der einseitigen Beziehung auf Erkenntniss ist man in der Regel bei der Erklärung dieses Wortes viel zu voreilig gewesen. Insbesondere gilt dieses für die mit unserer Stelle nahe verwandten Stellen Röm. 1, 21. 2 Cor. 4, 6. Dort ist nicht von einem Bornirtseyn, sondern von einem τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχειν die Rede, was demnach nicht blos die Reflexion, sondern die ganze Gesinnung afficirt, wie das der Ap. mit den Worten ausdrückt: und es ward verfinstert ihr unverständiger Sinn; und hier im 2ten Cor. Br. handelt der Ap., wie in unserer Stelle, nicht von einer Aufklärung dunkeler und verworrener Begriffe, sondern von jener Kraft der Erleuchtung, die das Evangelium in einem neuen Leben des Geistes giebt, dessen Resultat dann die sichere und volle Erkenntniss, das εἰδέναι, ist, so dass καρδία die Doppel-Beziehung, in der es das unmittelbare geistige Leben einschliesslich der Empfindung wie des Denkens bedeutet,

nothwendig behalten muss. Warum die Erleuchtung vor Allem die καρδία treffen müsse, möchte am besten Matth. 15, 19. lehren. Die Verbindung ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας ist hier zunächst eingeleitet durch das Verbum φωτίζειν. Licht und Auge stehen im nothwendigen Wechselverhältniss, vgl. jene Stelle des Athenagoras: ἔπλασε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ Θεὸς ἡμῖν φῶς αὐτοὺς εἶναι (Suic. II. p. 530.). Sodann ist es eine gewöhnliche Gedankenverknüpfung, den νοῦς mit dem ὄμμα zu vergleichen (s. Plotin. Ennead. 1. lib. 8. c. 9 p. 79. Stellen bei Grot. zu Matth 6, 22., bei Wetstein zu ders. und uns. Stelle, bei Tholuck zu a. St. des Matth. S. 458., bei Bengel zu uns. St. ebenso Suic. II. p. 534.). Daher ὀφθαλμοί oft allein zur Bezeichnung des geistigen Sinnes Ps. 13, 3. 119, 18. Marc. 8, 18. u. s. w.

εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ [καὶ] τίς ὁ πλοῦτος τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις,]

ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ] Ueber κλῆσις vergleiche zu v. 4. Die Ausleger streiten, ob ἐλπίς hier metonymice als res sperata, oder eigentlich, als subjectiver Zustand, zu fassen sey. Wenn Zanchius sich für das Zweite mit der Bemerkung entscheidet, dass im nächsten Satze τίς ὁ πλοῦτος κτλ. ja der res sperata gedacht werde, das Folgende demnach als tautologische Wiederholung erschiene, so würde dies, meiner Meinung nach, nicht entscheiden; denn es fragte sich erst, ob nicht der nächste Satz gerade als Parallelsatz für die Richtigkeit der ersten Erklärung spräche. Vielmehr ist es eine andere Beobachtung, die uns der Erklärung des Zanchius folgen lässt. Offenbar nämlich enthalten die beiden nächsten Sätze v. 18. u. 19. eine Hinweisung sowohl auf die Beschaffenheit des Inhaltes der κλῆσις (κληρονομία) als der die κληρονομία mittheilenden Kraft (δύναμις). Beides nun zusammengenommen kann dann nur Erklärung über die Beschaffenheit der Hoffnung, als eines Zustandes, nicht über die der res sperata seyn. So erhalten wir ein genaues Satz- und Gedankenverhältniss. Der Apostel will angeben, welches die Hoffnung sey, die ihre Berufung ihnen gebe; dies zeigt er, indem er nicht allein von dem Reichthum der Sache redet, denn damit wäre noch nicht die Berechtigung zu solcher Hoffnung ausgesprochen, sondern

indem er sie zugleich auf die Kraft Gottes verweist, die solche Hoffnung in den Gläubigen wirklich mache.

[καὶ] τίς κτλ.] Obwohl mir die von einigen Mss. begünstigte Auslassung von καί nicht hinlänglich durch äussere Autoritäten begründet ercheint, um es mit Lachmann zu streichen, so halte ich doch diese Lesart um des Sinnes willen empfehlenswerth, weil dann auch äusserlich die beiden Hälften der Erklärung τίς ὁ πλοῦτος κτλ. καὶ τί τὸ ὑπερβ. κτλ. sich als zusammengehörig deutlich erweisen.

τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις] Ueber die Verbindung der Worte ἐν τοῖς ἁγ. hat Koppe und nach ihm Win. Gr. S. 120. sich dahin ausgesprochen, dass sie mit dem Verbum ἐστιν zu verbinden und zu übersetzen seyen: welcher Reichthum — — in den Heiligen sey. Allein dagegen erheben sich grosse Bedenklichkeiten. 1) Wird bei dieser Uebersetzung der Artikel ὁ πλ. übersehen. Τίς ὁ πλ. heisst nicht: welcher Reichthum sey, sondern wie τίς ἐστιν ἡ ἐλπίς welches sey die Hoffnung, so auch: welches der Reichthum sey. Der Erwählung, des Erbtheils, des Reichthums der göttlichen Gnade hatte der Apostel schon vorher gedacht, daher hier der Artikel. Ebenso Col. 1, 12. Τίς ist hier, wie dort, wo Bähr ohne Beweis und weitere Erörterung läugnet, Bezeichnung der Qualität (cujusnam naturae sit Wahl clav. min. p. 181.) und während man irrig, wie anderwärts erwiesen werden soll, Stellen wie Joh. 8, 53. 1 Cor. 3, 5. u. s. w. für einen Gebrauch von τίς in der Bedeutung qualis citirt hat, kann an unseren und Stellen z. B. Eph. 3, 18., τίς um des folgenden sächlichen Substantivs mit dem Artikel willen gar keine andere Bedeutung haben. (Vgl. im Allgem. über den Artikel nach Fragewörtern Bernhardy Synt. S. 324 fg. Matthiae S. 584. Anm. Stallb. zu Plat. Crit. S. 43. C. Lys. S. 203. B. Daher Joh. 2, 16. τί σημεῖον; welches Zeichen, Röm. 6, 21. τίνα καρπόν; welche Frucht, Heb. 7, 11. τίς χρεία; welche Nothwendigkeit, Act. 24, 20. εἰπάτωσαν, τί εὗρον ἐν ἐμοὶ ἀδίκημα, welches Unrecht sie an mir fanden; hingegen Apgsch. 17, 19. δυνάμεθα γνῶναι, τίς ἡ καινὴ αὕτη ἡ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδαχή; welcherlei sey die u. s. w.) Wo τίς mit einem persönlichen Substantiv verbunden ist, heisst es immer wer. Protev. Jacobi

p. 244. ed. Thil. τίς ἐστιν ἡγεννήσασα, wer ist die Gebärerin. Marc. 1, 24. οἶδά σε τίς εἶ, wer du bist u. s. w.

2) Muss offenbar doch für unsern Satz ἐστιν in derselben Stellung, wie in dem vorhergehenden Satze ergänzt werden. Dann erwächst aber für Winer dieselbe Schwierigkeit, die er vermeiden will. Seine Uebersetzung könnte griechisch nur lauten: τίς ἐστιν ἐν τοῖς ἁγίοις ὁ πλοῦτος. Nach der Wortstellung des Apostels aber könnte die Rückbeziehung des ἐν τοῖς ἁγ. auf τίς ὁ πλ. nur ausgedrückt werden durch Wiederholung des Artikels: ὁ ἐν τοῖς ἁγίοις. Denn es wird ja nicht nach einem unbestimmten, sondern nach der Qualität eines bestimmten Reichthums gefragt, dessen nähere praepositionelle Bestimmung ebenfalls dann nur vermittelt durch den Artikel sich anreihen könnte.

3) Bekommt durch die Winer'sche Uebersetzung gegen den ganzen Gedankenzusammenhang der Zusatz ἐν τοῖς ἁγίοις den Hauptnachdruck, während der Nachdruck auf πλοῦτος und ὑπερβάλλον liegt. Die Beschaffenheit der Hoffnung, die Gottes Ruf ihnen gab, erkannten sie nicht, wenn sie wussten, dass sie den Heiligen und den Gläubigen gegeben sey, sondern dann hatten sie die vollkommene Einsicht in dieselbe, wenn ihr Reichthum und ihre Ueberschwänglichkeit nach allen Seiten hin ihnen klar geworden war.

So bleibt dem Ausleger hier nichts übrig, als hier und in dem nächsten Satze eine von den „unverdächtigen Ausnahmen" zu statuiren, deren etliche Winer selbst S. 119. angiebt. Denn auch im nächsten Satzgliede ist ὑπερβάλλον nach dem Parallelismus und der Forderung des Gedankenganges rein adjectivischer Zusatz und an eine Verbindung des ὑπερβ. mit εἰς ist hier so wenig, wie 2, 7., zu denken. Im zweiten Satze nun können wir an der weitern Verbindung nicht zweifeln, δύναμις erhält durch die unmittelbare Verknüpfung mit εἰς ἡμᾶς κτλ. den Sinn der Kraftäusserung, es ist ein Substantivum der Bewegung, an welches sich die Angabe des Zieles sogleich anreiht. In unserm Satze könnte man nun zweifeln, ob wir den Artikel ὁ oder τῆς uns ausgelassen zu denken haben. Allein gegen das erstere spricht sogleich die weite Entfernung des Substantives, in welchem Falle meines Wissens nun und

nimmermehr der Artikel fehlen dürfte. Die Verbindung mit κληρ. αὐτοῦ hat etwas sehr Analoges mit den von Winer schon citirten Stellen: τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι (wo mir die Lesart gesichert scheint) τὰ ἔθνη ἐν σαρκί, τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σαρκά. Es sind das Fälle, wo nach subjectivem Gefühle, wie den Attikern bei der Bestimmung durch Ortsangabe, dem Schreibenden eine engere Verbindung nothwendig schien, ohne dass wir eine objective Nothwendigkeit derselben aus dem Begriffe der Wechselbeziehung zu deduciren vermöchten. Hier aber kommt noch hinzu, dass wir, wie Wahl (clav. min. p. 107.) richtig bemerkt, nach Apgesch. 20, 32. 26, 18. δοῦναι κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν, λαβεῖν κλῆρον ἐν τοῖς ἁγίοις die Ausdrucksweise als eine bekannte voraussetzen dürfen, so dass sich leicht von selbst der Begriff διδομένης ergänzt. Vgl. Num. 18, 23. ἐν μέσῳ υἱῶν Ἰσραὴλ κληρονομεῖν κληρονομίαν (v. 24.), κλῆρον. Also nicht wie Vatable, Bullinger quam donavit, paravit sanctis (ähnlich auch Cornel. a Lapide, Baumgarten u. A.), noch viel weniger, wie Homberg, Calov wollten, in bonis coelestibus oder in sancto sanctorum (ἅγια ἁγίων Heb. 9, 3. oder τὰ ἅγια τῶν ἁγίων Protev. Jacob. p. 244.), beides gegen den apostolischen Sprachgebrauch; sondern dasselbe, was συμπολῖται τῶν ἁγίων 2, 19., auf welche Stelle schon Erasm. Schmidt verwies, das von Gott gegebene Erbtheil unter den Heiligen. So wird der Genitiv αὐτοῦ hier wohl aufgefasst werden müssen, wenn die Berücksichtigung der Stellen in der Apostelgeschichte uns zu leiten hat. Wenn nun die Mehrzahl der Ausleger bei κληρονομία blos an die Güter eines künftigen Lebens denkt, so ist das gegen den Begriff der Verbindung; sie haben das Erbtheil ja wirklich dem Anfang nach schon erlangt, und es ist eine willkührliche Vorstellung Cameron's, unter den ἁγίοις die τετελειωμένοι im Gegensatz zu den ἡμεῖς τοὺς πιστεύοντας zu verstehen (s. nachher). Der Reichthum des Erbtheils besteht nicht bloss in der Hinweisung auf Jenseits, sondern darin, dass es Zeit und Ewigkeit erfüllt, weil die Gemeinschaft der Heiligen wie die Gemeinschaft Gottes hier schon eintritt, um dort ewig zu währen. Die βασιλεία τοῦ θεοῦ, welche Object des κληρονομεῖν ist (1 Cor. 6, 9. Gal. 5, 21.

Eph. 5, 5. u. a. St.) ist eben so sehr künftig, als gegenwärtig (1 Cor. 4, 20. Röm. 14, 17. Col. 1, 13. u. a. St.), und von dem, was die Christen gegenwärtig erfahren sollten und erfahren hätten, redet doch offenbar vorwiegend der Apostel in den nächsten Versen wie in der ganzen folgenden Deduction bis Cap. IV. Die Hoffnung ihrer Berufung gründet sich auf den bereits gegenwärtigen Reichthum des Besitzes und die Einsicht in denselben.

V. 19. *καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας*] Unter den Schriftstellern des neuen Testaments hat blos Paulus *ὑπερβάλλειν*, *ὑπερβολή*, *ὑπερβαλλόντως* zur Bezeichnung des eine relative Schranke, hier die Schranke menschlicher Vorstellung, Uebersteigenden. Vgl. zu uns. Stelle 2 Cor. 9, 14. Eph. 2, 7. u. 2 Cor. 4, 7. Ueber die Construction siehe zum vorigen Verse. Die Erfahrung der Kraft ist wesentliche Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes (vgl. die oben citirte Stelle 1 Cor. 4, 20. und Phil. 3, 10. 1 Thess. 1, 5.), wie die *εὐσέβεια* ohne *δύναμις* nur Schein ist (2 Tim. 3, 5.).

εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας] Die Beziehung *ἡμᾶς* ist sowohl in der verfehlten Emendation mehrerer Mss. *ὑμᾶς*, als auch in der Erklärung der Ausleger missverstanden worden, welche unter *ἡμᾶς* entweder die Juden, oder die Apostel begreifen wollten, wie z. B. Anselmus, Lombardus, Thom. Aquin. Wie ist es glaublich, des ganz zerrissenen Gedankenganges zu geschweigen, dass der Ap. sich und seine Mitgenossen mit dem allgemeinen Praedicat *τοὺς πιστ.*, was von allen Christen gleich galt, werde bezeichnet haben. Gerade deswegen, weil Jeder diese Kraft erfahren sollte, und die Apostel sie bereits erfahren hatten, nennt der Ap. sich und Alle, die da glauben, seinen Lesern zur Stärkung und Ermunterung als solche, auf die sich die Wirksamkeit der Kraft Gottes erstrecke. Dass *εἰς* hier wie 2 Cor. 13, 4. *τῆς δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς* so viel als *ἐν* sey, wie Flatt meint, bedarf wohl keiner Widerlegung. Eben so erhellt auch aus der Verbindung dieser Worte mit den nächstvorhergehenden, dass der Machterweis, von welchem hier der Apostel redet, nun und nimmermehr ein ausschliesslich zukünftiger sey. Vgl. Storr diss. I.

de spiritus sancti in mentibus nostris efficientia. Flatt zu u. St. S. 355—60. Eine schöne, aber nur zunächst nicht in den Worten des Ap. begründete Durchführung des wahren Gedankens: τοῦ ἀναστῆσαι νεκρὸν πολλῷ θαυμασιώτερον τὸ πεῖσαι ψυχάς findet sich bei Chrysostomus z. u. St.

κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, V. 20. ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν,] Die gewöhnliche Verbindung πιστεύοντας κατά κτλ. erscheint mir bedeutungslos für den Zusammenhang und dem Ausdrucke nach unpassend. Im Col. Br. 2, 12. ist zwar von einer πίστις ἐνεργείας u. s. w. die Rede, wo auch der neueste Ausleger, Bähr richtig übersetzt: fides quam Deus operatur. Allein die verhängnissvolle Sucht, nach Parallelstellen zu interpretiren, verleitet ihn zu behaupten, auch unsere Stelle gestatte keine andere Verbindung, als die des κατά mit πιστεύοντας. Das gälte nur, wenn der Ausdruck und die ganze Gedankenverbindung auch wirklich in beiden Stellen vollkommen parallel wäre. Allein schon κατά fällt auf. Als Object des Glaubens nennt zwar der Ap. τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν κτλ. ἐκ νεκρῶν (Röm. 4, 24.) und dieselbe Kraft der Auferweckung im Col. Br. als Ursache und Grund des Glaubens; allein nirgends bedient der Ap. gerade bei πιστεύειν sich der Praepos. κατά zur Bezeichnung der Veranlassung des Glaubens. Dass dies nicht Scrupulosität sey, wird bei der bekannten Praecision des Apostels im Gebrauche der Praepositionen leicht zugegeben werden, zumal wenn ferner die Differenz des Contextes in den beiden Stellen die Differenz des Gedankens erweist Die Erwähnung nämlich der ἐνεργεία, der Auferweckung Christi als Grund des Glaubens, ist im Briefe an die Colosser nicht durch die einfache Erwähnung des πιστεύειν, der πίστις, herbeigeführt, auch verbindet der Ap. sonst nirgends mit der Nennung des Glaubens gerade den Gedanken an diese specielle Aeussetung der göttlichen Kraft als Grund desselben, sondern wie der Ap. sonst gern den allgemeinen Begriff von der geistigen Erweckung des Menschen in Verbindung mit der Erweckung Christi von den leiblich Todten bringt (vgl. Röm. 6, 4 fgg. 4, 25. Col. 3, 1.), so knüpft sich ihm in der fraglichen Stelle des Colosser-Briefes an die vorhergegangene Erwähnung von

συνταφέντες, συνηγέρθητε der Gedanke an die ἐνεργεία τοῦ θεοῦ, welche Christum von den Todten auferweckte und darum nennt er sie den Grund des Glaubens. In unserer Stelle hingegen findet sich von allen dem keine Spur, ja erst nachher Cap. 2, 1—10. führt der Apostel diesen Gedanken durch. Also ist die Col. Stelle gar keine eigentliche Parallelstelle. Dasselbe gilt auch gegen die falsche Auslegung von Crell, Griesbach: propter hanc ipsam omnipotentis Dei virtutem infinitam vgl. Flatt S. 361.

Daher kommt es, dass eine Menge von Ausll. älterer und neuerer Zeit diese Verbindung aufgaben oder wenigstens neben ihr eine andere vorschlugen, während Andere, in dem dogmatischen Bestreben, eine öftergebrauchte Beweisstelle nicht entbehren zu wollen, gegen die socinianisirende oder auch mystische Lehre von einer fides naturalis die entgegengesetzte Meinung festhielten (vgl. Calov gegen Grotius, Budde in den miscell. sacr. P. III. p. 12 sqq. gegen Poiret und Dippel.). Dieses Beginnen war zum Mindesten überflüssig; der Ap. sagt deutlich genug 2, 8., wem der Mensch seine Rettung durch den Glauben verdanke, wenn nicht schon ausserdem der Inhalt aller Briefe das commentum von einer fides naturalis hinlänglich widerlegte.

Die Mehrzahl der ältern Ausleger jedoch, die anders verbinden, erklärt sich viel deutlicher und klarer über die Gedankenverknüpfung im Allgemeinen, als über die Verbindung der Worte im Einzelnen.

Die Meisten sahen in den Worten κατά κτλ. einen Zusatz zu τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως, dessen Endzweck sie sich verschieden denken. Entweder fassen sie es, wie Calvin, als eine nova amplificatio; so schon Chrysostomus: χάριτος ὄντως δεῖ πρὸς τὸ τὴν διάνοιαν μαθεῖν καὶ ὅλως ἀκτῖνα μικρὸν γοῦν τινα δέξασθαι. Τινὰ μὲν γὰρ ᾔδεσαν καὶ πρότερον, ἐβούλετο δὲ νῦν πλέον αὐτοὺς μαθεῖν καὶ σαφέστερον γνῶναι. Ὁρᾷς ὅσα εἰργάσατο; ἤγειρε τὸν Χριστόν κτλ. ὄντως ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Calvin's Worte lauten: acsi diceret, in illa magnitudine potentiae apparuisse, quanta sit efficacia potentiae roboris. Allein abgesehen von der Undeutlichkeit der Erklärung, bedürfte eine solche Rückbeziehung eines solchen, durchaus nicht wesent-

lich integrirenden Zusatzes zu *τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος* der Vermittlung des Artikels, oder besser: man erwartete eine ganz andere Stellung der Worte, etwa: *τί τὸ μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας, τὸ ὑπερβάλλον κατὰ κτλ.* Dasselbe gilt gegen Grotius: *κατὰ* rei similitudinem significat, wie Oekumenius: *ὅτι αὐτῆς ἐστιν ἰσχύος καὶ ἐνεργείας τὸ ἀναστῆναι ἡμᾶς τοῦ ψυχικοῦ θανάτου καὶ τὸ ἀναστῆναι τοῦ σωματικοῦ τὸν Χρ. κ. Θ. ἡμῶν.* Der Gedanke: „welches der der Kraft der Auferweckung gleiche, ähnliche Krafterweis an den Gläubigen sey", würde ausserdem auch höchst schwerlich durch die Praeposition *κατά* ausgedrückt worden seyn. Die Unbeholfenheit eines solchen Zusatzes fühlten Anselmus, Bucer, wenn sie in der Uebersetzung ein missa in nos oder quae in nobis declarabitur einschieben wollten, ein Zeugniss, dass die Richtigkeit aller dieser Ansichten an der Satzstellung scheitert.

Andeutungen zum richtigen Verständniss geben ausser Oekumenius, in der letzten Erklärung, die er vorschlägt, Ambrosiaster und besonders Bucer, obwohl die Beziehung, die sie dem Zusatze geben, immer noch eine zu einseitige war. Oekumenius sagt: *τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας τοῦτο φησὶν, ὅτι τὴν ἀπαρχὴν ἡμῶν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς κτλ. ἀναστήσας, τὸν Χριστὸν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐκάθισεν.* Ambros. exemplum salutis credentium et gloriae in resurrectione salvatoris consistere profitetur, ut ex ea cognoscant fideles, quid eis promissum sit. Bucer. Ut vero doceret et nos hujus virtutis fore participes, memorat, caput ecclesiae ipsum in omnibus esse impositum et hanc ejus corpus esse etc. Die richtige Satzverbindung endlich spricht Zanchius aus, wenn er construiren heisst: ut sciatis, quae sit etc., secundum etc. Das Gedankenverhältniss der Sätze ist dieses: der Ap. giebt von *κατά* an in dem Folgenden zwei grosse Thatsachen als die Norm an, nach der sie zu wissen vermöchten, was sie hätten und zu welchen Hoffnungen sie berechtigt seyen, die zwei Thatsachen sind: 1) v. 19—23. die Erweckung und Verherrlichung ihres Hauptes, mit dem sie in der innigsten Gemeinschaft ständen und 2) II. v. 1—10. ihre eigene Mit-

erweckung und Mitverherrlichung, kraft deren an ihnen in der Zukunft die Fülle der Liebe Christi offenbar werden soll.

Was der Ap. also jetzt angiebt, bezieht sich nicht einseitig auf *τὸ μέγεϑ. κτλ.*, sondern auf den ganzen Satz *τίς ἐστιν ἡ ἐλπίς — τοὺς πιστεύοντας* zurück.

Erst dann, wenn diese Gedankenverbindung als unpassend und irrthümlich nachgewiesen würde, könnte man sich entschliessen, die alte Verbindung des *κατὰ* mit *πιστεύοντας* wieder aufzunehmen.

κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ] Die Erklärung einer solchen Verbindung aus einem Hebraismus ist keine und schon von Wolf perhorrescirt. Man müsste dann erst weiter fragen, wie kam die hebr. Sprache dazu, sich so auszudrücken? Des Eustathius oft nachgeschriebene Formel: *ἐπίχυσις ταὐτοδυνάμων λέξεων* erklärt ebenfalls nichts; denn schlechthin Gleichbedeutendes zur Verstärkung häufen, hiesse idem per idem dicere, und wäre Sprachentkräftung, nicht Verstärkung des Gedankens (vgl. Win. S. 492). Auf eine ähnliche Verbindung Hiob. 21, 23. verweist schon Bengel, vgl. Eph. 6, 10. Calvin bemerkt über das begriffliche Verhältniss der Worte zu einander nicht übel: robur est quasi radix, potentia autem arbor, efficacia fructus; est enim extensio divini brachii, quae in actum emergit. Dass *ἐνέργεια* die actuelle Wirksamkeit heisse, darüber ist kein Zweifel; *ἴσχυς* (*ἴσχω*, *ἔχω*) ist die Kraft für sich, Stärke; *κράτος* (*κρατεῖν*) ihr Verhältniss nach aussen, Macht. Hesych. *ἐξουσία*, das latein. imperium (vgl. Steig. zu 1 Pet. S. 392.). Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Ap. diese Worte braucht, weil er die göttliche Allgewalt in ihrer Herrlicheit fühlt und schildern will. Aber dies geschieht nicht in einer Zusammenwürfelung von Worten, sondern in der dem Gedanken natürlichen Ordnung, so dass die Stellung der Worte nur zugleich mit Veränderung des Sinnes geändert werden könnte. Erkennt, sagt also der Ap., was ihr habt zunächst nach jener Wirkung, in welcher die Macht der göttlichen Kraft sich äusserte, in der Erweckung eueres Herrn.

ἣν ἐνήργησεν] Vgl. zu v. 6.

ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν] Wie aus dem Folgenden erhellt, ist es hier durchaus nicht des Apostels Absicht, das Ver-

hältniss der Auferstehung Christi zur leiblichen Auferstehung der Gläubigen, wie etwa 1 Cor. 6, 14. und anderwärts, hervorzuheben, sondern er gedenkt der Auferweckung Christi im Hinbick auf die damit zusammenhängende geistige Auferweckung, vgl. 2, 1. u. 5.

καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις,] Ueber den Wechsel der Construction vgl. Win. S. 446. b) — Ueber die Bedeutung der Worte s. Knapp de Christo ad dextram Dei sedente Opusc. 1. p. 39. vgl. Tholuck zu Röm. 8, 34. Bähr zu Col. 3, 1. Die Worte sind zunächst entlehnt aus Ps. 110, 1.; ohne Bild 1 Sam. 20, 25., 1 Kön. 2, 19. im Ausdrucke liegt Theilnahme an der Herrschaft, Matth. 20, 21., Marc. 10, 37. So auch sonst bei den Alten. Bei Pindar heisst es von der Minerva:

Πῦρ πνέοντος ἅ τε κεραυνοῦ
ἄγχιστα δεξιὰν κατὰ χεῖρα πατρὸς
ἵζεαι

Fragm. 11, 9. vgl. andere Stellen bei Dissen z. d. St. S. 655.

Ueber *ἐν τοῖς ἐπ.* vgl. zu v. 3. Das Wort bezeichnet zunächst Räumliches, dass aber hier der Raum des Himmels nur zur Bezeichnung des status coelestis diene, wie Hunnius zu u. St. bemerkt, ist eine so einfache und mit Nothwendigkeit sich aufdrängende Wahrnehmung, dass man sich billig wundern muss, wie die dogmatische Beschränktheit oder Polemik christlicher Theologen es nicht verschmähte, hartnäckig die Vorstellung der Oertlichkeit festzuhalten, zumal da es ihnen nicht zur Ehre gereichen konnte, sich hier auf gleichem Boden mit der abgeschmackten Polemik eines R. Kimchi und R. Lipmann zu finden (s. Hackspan disput. in Ps. 110. syll. diss. p. 365. sq. Vgl. übrigens die schönen Bemerkungen Tholuck's zu Matth. 6, 9. S. 395—97.).

V. 21. *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος,*] Die Parenthese ist zu steichen. Wenn wir die Stellen 3, 10. Col. 1, 16. Röm. 8, 38. 1 Cor. 15, 24. vergleichen, so kann darüber wenigstens kein Zweifel obwalten, dass der Apostel mit diesen Worten überirdische Gewalten bezeichnet habe. Wenn nun hier Einige an irdische Gewalten dachten,

entweder an die jüdischen Pharisäer, Rabbiner, Schreiber, oder an die Asiarchen, Prytanen, Kriegshauptleute und Proconsuln (s. Wolf), so ist das noch billig gegen jene Gedankenverbindung: „weder Engel noch Magistratspersonen", die man Röm. 8, 34. denkbar fand; vgl. die Fülle thörichter Auslegungen von Col. 1, 16. bei Böhmer isagoge in ep. ad Col. p. 296 sq. Bähr S. 77—80. Sollte nun auch die Uebereinstimmung aller Exegeten der älteren christlichen Zeit, welche mit diesem Namen die Engel bezeichnet glaubten, (vgl. Petav. dogm. theoll. T. III. lib. 2. c. 1. p. 56 sqq. und Hug Einl. 2. S. 421.) gering geachtet werden, so verbietet doch der Context die Beziehung auf irdische Gewalten. Denn sowohl die vorhergehende Erwähnung der Erhöhung in den Himmel, als auch das Folgende *π. ὀν. ὀνομαζ. οὐ μ. ἐν τ. αἰ. τοὐτ. ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι* würde die Erwähnung irdischer Gewalten nicht allein matt, sondern lächerlich erscheinen lassen, da es sich von selbst versteht, dass, wer zur Rechten Gottes im Himmel sitzt, erhabner ist als König und Kaiser, und von irdischen Königen und Kaisern im *αἰὼν μέλλων* nicht mehr die Rede ist. Nur das könnte allenfalls zugegeben werden, dass der Ap. jede nur denkbare Gewalt, irdische und himmlische, mit diesen Worten habe bezeichnen wollen (so z. B. Erasmus), wofür man gerade die Erwähnung des *αἰὼν οὗτος* geltend machen könnte. Allein die Vergleichung der oben genannten Stellen, eine ähnliche Erwähnung der *ἐνεστῶτα καὶ μέλλοντα* nach *ἄγγελοι καὶ ἀρχαί* (Röm. 8, 38. vgl. 1 Cor. 3, 22.), die von gar keinem Einfluss auf den Begriff der vorhergegangenen Worte ist, und der Umstand, den schon Bucer in den Worten geltend macht: spiritibus enim angelicis erronei quidam multum tribuebant etc.; ut ergo Christi autoritatem extolleret et hunc potius, quam omnes, quamlibet sublimes Angelos audiendum suaderet, praedicat eum exaltatum super omnem principatum etc., macht die ausschliessliche Beziehung der Worte auf die Engel wahrscheinlicher (vgl. Calov). Jedoch darf nicht verschwiegen werden, dass aus den Worten selbst die polemische Absicht des Apostels nicht mit Evidenz erwiesen werden kann, denn in dem ersten Briefe an die Corinther hat er unstreitig keine solche Tendenz, und dennoch erwähnt er auch dort bei der Schilderung des voll-

ständigen Triumphes Christi πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν (15, 24), so dass jenes Erhabenseyn über alle überirdischen Gewalten bei dem Ap. stehende Bezeichnung der Verherrlichung Christi zu seyn scheint.

Ob der Ap. an böse oder gute Engel vorwiegend gedacht habe, wage ich nicht zu entscheiden, der Context giebt uns nichts an die Hand; das letzte scheint aber ungleich wahrscheinlicher, da es sich hier nicht um den Triumph des Sieges über das Reich der Finsterniss, sondern um die Herrlichkeit und Majestät des also Erhöhten handelt.

Noch weniger aber kann auf historischem Wege Genaueres über die Verschiedenheit der durch diese verschiedenen Namen bezeichneten höheren Wesen ermittelt werden. Beza sagt: inepte sunt curiosi, qui ex hoc loco et similibus occasionem arripiunt garriendi de angelorum ordinibus. Vgl. einen ähnlichen Ausspruch Augustin's bei Jo. Gerhard comment. in I. ep. Pet. ed III. p. 529., ferner Steiger zu dems. Br. S. 376. und Rhenferd z. u. St. p. 734. Irrthümlich jedoch erscheint die ebenfalls von Bucer ausgesprochene und später weiter verbreitete Meinung, als habe der Ap. diese Benennung nur dem Systeme der von ihm bekämpften Gegner entnommen. Dagegen sprechen die Stellen des Römer- und Korinther-Briefes.

Wie die Benennungen der Engel entstanden seyen, liegt zu vermuthen freilich nahe. Als Gesandte und Boten Gottes (Ps. 103, 20. 21.), Heilige (Ps. 89, 5. Dan. 18, 13. vgl. Hävernick. z. d. St. S. 283 fgg. und Deut. 33, 2. und den chald. Paraphrasten des 1. lib. Chron. p. 293. ed. Beck) sind sie eo ipso höher gestellt als die Menschen, sie erscheinen als höhere Mächte und Gewalten. Eine Verschiedenheit unter ihnen selbst aber lehren entschieden schon die ältern Bücher des A. Testamentes vgl. Jos. 5, 13. Hiob 33, 23. Ps. 103, 20. und Hengstenberg Beitr. z. Einl. ins A. T. Bd. 1. S. 164 fg. Was die spätere rabbinische oder platonisirende jüdische Theologie erfand, dient in keiner Weise zur Erläuterung, sie steht nicht der Zeit nach auf demselben Boden und bewegt sich theils in eingedrungenen, dem Ap. durchaus fremden, oder abgeschmackten Vorstellungen, willkührlichen Deutungen einzelner Ausdrücke des A. Testamentes. Mit den Sephiroth der Kabbalisten wollte schon

Vitringa unsere Stelle in einige Verbindung bringen (s. dessen observatt. sacrae de Sephiroth Cabbalist. cit. v. Schoettg. de Messia p. 307.), während diese ganze Lehre doch nicht die geringste Verwandtschaft mit einer Lehre von persönlichen, geschaffenen, geistigen Wesen und deren Klassenunterschied hat. (Vgl. Cabb. denud. T. I. P. 1. p. 146 sq. P. II. p. 7—27. p. 147—159. Mor. fundam. Cabb. bei Budde introd. ad Phil. Hebr. p. 326. Wachter elucidatt. cabb. c. 3. p. 29. Die Stellen jüd. Autoren bei Brucker hist. phil. T. VI. p. 1005. Schoettgen diss. de arb. cabb. in lib. de Messia p 267—302. Kleuker üb. d. Nat. u. d. Urspr. der Emanationsl. bei d. Kabbal. S. 7 fgg. Süskind Magazin St. 10. S. 45 fgg. Das Buch Jezirah in der Ausg. v. von Meyer u. A.)

Unter den spätern rabbinischen Vorstellungen, die sich gewiss unter dem Einflusse des alexandrinischen Neoplatonismus (vgl. Philo de confus. ling. 1. p. 345. und Hävernick Comment. zu Dan. S. 436. und zu den dort angeführten Stellen aus Plato die Abhandlung von Marsil. Ficin. zu Plotin. 1, 6, 7. p. 49.) bildeten, herrscht nicht nur allein grosse Verschiedenheit (vgl. Bartolocci bibl. rabb. 1. p. 267. mit der Stelle aus Maimonid. bei Hackspan disput. de angelor. daemonumque nominibus (syll. dispp. theoll.) p. 234. vgl. p. 252 sq., den verschiedenen Ordnungen in Pirke Hechaloth, im Buch Pliah und Sohar nach Maj. theol. jud. p. 76.; aus ברית מנוחה bei Eisenmenger II. S. 374. vgl. Böhmer isag. in ep. ad Coloss. p. 392 sq.), sondern, wie die Namen nach der Rabbinen Weise willkührlich aus einzelnen Stellen des A. T. herausgenommen sind (so אראלים aus Jes. 33, 7. חשמלים aus Ezech. 1, 2. 27. אופנים Ezech. 1, 15.), so ist es gewiss ein sehr gewagtes Unternehmen, ἐξουσίαι mit אראלים, ἀρχαί mit שרים, κυριότητες mit מלכים zu parallelisiren (Boehmer p. 294.), welche letzteren Worte gar keine Klassenbezeichnungen sind. Die Meinung Bauer's, dass der Ap. hier die Angelologie der Essener bekämpfe (s. Rosenm. comment. theoll. II. p. 150.), bedarf wohl keiner Widerlegung. Nicht einmal die Bemerkung Baumgarten's steht fest, dass die Namen hier in einer climax descendens aufgeführt seyen. Allerdings steht ἀρχή höher als κυριότης, aber den Rangunterschied zwischen ἐξουσία

und *δύναμις* möchte man wohl schwerlich angeben können. Uebersetzt dürfte werden: über jede Hoheit und Macht und Gewalt und Herrschaft (üb. die Abstracta vgl. Win. de abstr. pro concr. posit. in N. T. causis et finib. Erl. 1831. p. 18.). Die nähere Deutung und Erkenntniss steht zu erwarten. Cur autem non simpliciter nominavit Angelos? fragt Calvin. Respondeo, amplificandae Christi gloriae causa Paulum exaggerasse hos titulos, acsi diceret: nihil est tam sublime aut excellens, quocunque nomine censeatur, quod non subjectum sit Christi majestati.

Die griech. Väter und die Ausleger der Reformationszeit urgiren das Compositum *ὑπεράνω*, als wolle der Apostel damit ein: non simpliciter sed infinitis modis excellere (Beza) ausdrücken. Indessen hat die Composition nur zunächst den Begriff des Räumlichen (obendrüber, erhaben über). Die LXX brauchen es entweder allein oder in Verbindung mit *ἐπί* für das hebr. על Deut. 26, 19. 28, 1. Im N. T. steht es nur Eph. 4, 10. Hebr. 9, 5.

καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι,] Ueber die Bedeutung von *ὄνομα* ging man lange fehl. Vielleicht gab schon des Oekumenius Bemerkung: *ἀντὶ τοῦ ῥητοῦ καὶ ὀνομαστοῦ,* zu der Ansicht Veranlassung, dass *ὄνομα* an sich soviel als *δόξα* bedeuten könne. Allein *ὄνομα* ist überall nur Repraesentant der Person oder Sache; ist die Person eine herrliche, so knüpft sich an den Namen ebenfalls der Begriff der Herrlichkeit, daher שם י״י, *ὄνομα θεοῦ, Ἰησοῦ* mit dieser Nebenbeziehung; ausserdem hat es an sich nie diese Bedeutung, und man hat Phrasen wie *πολὺ ἦν ὄνομά τινος, ὄνομα διαφορώτερον παρά τινα, ὄνομα μέγιστον αὐξάνεσθαι, χαρίζεσθαί τινι ὄνομα ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ποιεῖν τινι ὄνομα, ὄνομα ἔχειν, ἐν ὀνόματι εἶναι* irrthümlich als Beweisstellen betrachtet, da hier der Nebenbegriff der Herrlichkeit nicht in *ὄνομα,* sondern entweder im Praedicat, oder in dem usuell gewordenen Charakter der Verbindung des Verbums mit *ὄνομα* liegt.

Eben so unerweislich aber ist die Ansicht, als ob *ὄνομα* das pronom. indefinit. *τις* vertreten könne, wie schon Theophylakt meinte. Dass Name bei Zählungen für Person steht, ist zwar bekannt (Apgsch. 1, 15.); aber dies ist hier nicht anwendbar, weil erstens Abstracta vorhergingen und zweitens in

der Verbindung ὄνομα ὀνομάζεται, gleich ἀγάπην ἀγαπᾷν der Verbalbegriff offenbar derselbe wie der Substantivbegriff seyn muss. Muss entschieden festgehalten werden, dass ὄνομα Repraesentant einer Sache oder Person ist, oder noch richtiger, dass, wie es Tholuck Comment. zur Bergpred. S. 521. ausdrückt: ὄνομα das bezeichne, was eine Sache in der Vorstellung des Menschen ist, und man fragt, welche Sache denn hier gemeint sey, so wird nur diejenige Erklärung als die richtige bleiben, der auch Wahl neuerlich beipflichtet (clav. min. p. 230. b.), zu dem πάντος ὀνόματος den Genusbegriff der vorhergegangenen Abstracta zu ergänzen: über jeden Namen nämlich solchen Charakters.

Ueber die Verbindung des Zusatzes οὐ μόνον κτλ. kann man nicht wohl schwanken. Die Meinung Calvin's, Beza's, des Zanchius und Rhenferd, als könnten diese Worte mit ἐκάθισεν ἐν τ. ἐπ. verbunden werden, ist natürlich zu verwerfen, was sollte denn ὀνόματ. ὀνομαζ. heissen? Aber eben so wenig darf diese Verbindung mit ὀνομαζομένου zu der Folgerung berechtigen, die Chrysostomus und Theodoret ziehen, der Letztere in den Worten: προστέθεικεν, ὅτι καὶ εἴ τινας τούτων ἀγνοοῦμεν, μετὰ δὲ ταῦτα γνωσόμεθα ἐν τῷ μέλλοντι βίῳ. Der Zusatz kann sich offenbar nicht auf unser Wissen oder Nichtwissen von diesen Gegenständen, sondern dem Zusammenhang nach allein auf die Erhabenheit Christi beziehen, er kann nur sagen wollen, wie Beza richtig erklärt: praestantiam non esse temporariam sed aeternam, vgl. Calvin. Es ist eine Herrlichkeit, die nicht etwa nur über die Gewalten sich erstreckt, die jetzt genannt werden, so dass wir uns denken dürften, es könnte jemals eine mächtigere Gewalt aufstehen, sondern er ist erhaben über Alles, was erhaben ist jetzt und künftig. Dass in solchem Sinne, zur einfachen Bezeichnung des für Zeit und Ewigkeit, für immer, Geltenden die entsprechenden hebr. Worte gebraucht wurden, hat schon Hackspan in den not. ad lib. ניצחון p. 432. in Bezug auf die Stelle Matth. 12, 32. bemerkt, wo er aus dem lib. חסידים num. 234. Jemandes Worte anführt, welcher spricht: לא אמחול לך לא בעולם הזה ולא בעולם הבא vgl. Lightf. hor. hebr. zu d. St. p. 354., über

die Entstehung dieser Bezeichnung vgl. Schoettg. de Mess. p. 23—28. Dess. dissert. Anhang zum T. I. hor. hebr. u. Koppe excurs. I. ad ep. ad Eph. p. 289—298. Einige andere seltsame Meinungen über unsere Stelle s. bei Wolf.

V. 22. *καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ,*] Die besondere Beziehung des scheinbar tautologischen Zusatzes sprach schon Theodoret aus: *καὶ τὴν προφητικὴν ἐπήγαγε μαρτυρίαν.* Der Apostel citirt dieselbe Stelle (Ps. 8, 7.) auch 1 Cor. 15, 27. vgl. Heb. 2, 8. Bedeutende Ausleger, wie Beza, Bengel, Bullinger, gehen über das Verhältniss der Psalmstelle zum Citat mit Stillschweigen hinweg. Grotius nennt es eine mystica applicatio, Calov dagegen findet nur den sensus litteralis, denn im Psalme werde de Christo *θεανθρώπῳ* gehandelt. Die erste Annahme ist zu bequem und vag, als dass man sich dazu bekennen sollte. Sie muss freilich von denjenigen gut geheissen werden, welche keinen realen Zusammenhang zwischen dem A. und N. Bunde kennen, weil sie sie nicht als Offenbarung eines und desselben Gottes betrachten, und daher nur willkührlich gemachte Beziehungen in solchen und ähnlichen Fällen zu finden vermögen. Die Unrichtigkeit dieser Praemisse darzuthun ist nicht unseren Ortes. Es genügt hier der Kanon, dass man bei der Erklärung eines jeden Schriftstellers nicht subjective Willkühr, sondern die natürliche Ordnung im Gedankengange vorauszusetzen hat, geschweige denn bei einem Apostel, der nicht מדרשים schreibt, sondern von sich selbst sagt, dass er den Geist Gottes habe. (1 Cor. 7, 40.)

Die Ansicht Calov's aber scheint ebenfalls Bedenklichkeiten zu haben. Schon Calvin nämlich bemerkt zu 1 Cor. 15., dass der Psalm vom ganzen Menschengeschlechte rede. Dies scheint mir mit Einschränkung richtig. Die hier citirte Stelle des Psalms nämlich enthält eine bestimmte Anspielung auf 1 Mos. 1, 26., wo die Macht geschildert wird, die dem nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen bestimmt sey (vgl. Storr zum Heb. Br. S. 29. der 2ten Aufl.), sie dient dem Psalmisten zum Erweis einer künftigen Erhöhung des Menschen. Sollte nun der Psalm unter jenem zu erhöhenden Menschen direct den Messias verstehen, so bliebe die Beweisführung durch jene Anspielung auf die Stelle der Genesis räthselhaft.

So ist also der Ausdruck, den Theodoret für den Charakter des Psalms wählt, προφητικός, nicht der richtige, inwiefern der Psalm keineswegs eine directe Weissagung von Christus enthält. Dennoch steht sein Inhalt in der allereinfachsten und tiefsten Beziehung zu Christus, kraft jenes Verhältnisses des alten Testamentes zum neuen, in der es für die Zeit der Erfüllung in jenen vorher dunkeln Lineamenten gezeichnet war, die nun aber im Licht der Enthüllung dem Menschen ein Zeugniss von der stätigen, überall ineinandergreifenden göttlichen Erziehung seyn sollten (vgl. 2 Cor. 3, 15. 16.). Den Schlüssel zu solchen und ähnlichen Citaten, wie das unsrige ist, giebt Paulus selbst in den Worten: Ἀδάμ, ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος. (Röm. 5, 14.) Was war aus jenem nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen geworden, dessen Herrschaft dem Psalmisten Hoffnung einer künftigen Erhöhung gab? Der Ap. sagt: τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, (Röm. 5, 15.) διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί (v. 19.), ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τοῦ ἑνὸς (v. 17. vgl. mit 1 Cor. 15, 47—49). So war der Mensch nun selbst dem Verderben unterworfen, aber Gottes Ordnung war nicht vernichtet. Der Mensch, der über Alles herrscht, in Adam gestorben, lebt in Christo für alle Zeiten, die Hoffnung des Psalms ist nicht zu Schanden gegangen, sondern in Christo wahr geworden, im ἔσχατος Ἀδάμ (1 Cor. 15, 45.). Es ist das etwas ganz Anderes, als die blosse müssige Parallele: vide quantum secundus Adamus priori praestet: huic subjecta pecora et armenta, illi angelorum exercitus, die Grotius findet. Viel besser sagt Peter Martyr (bei Marlorat. zu 1 Cor. 15. a. a. O.) dominium nunc illi uni (Christo) tribui potest, quandoquidem per Adamum primum potestatem dignitatemque a Deo concessam nostrum genus amisit. Vgl. Calvin. Der Einwurf, dass im Psalme nach Erwähnung des πάντα, welches unterworfen sey, der Thiere gedacht werde, die Stelle also unmöglich in irgend eine Beziehung zu Christus gebracht werden könne (vgl. Calvin), scheint mir von gar keiner Bedeutung, da die Worte selbst nur, wie oben gesagt, die Anspielung auf die in der Genesis geschilderte Herrschaft des nach Gottes Bilde geschaffenen ersten Menschen enthalten.

Wenn der Psalmist also seine Hoffnung auf die Bestimmung des Menschen setzte, so geschah das in der Gewissheit, dass, was Gott geordnet, in keiner Weise zu Schanden gehe.

Dies ein Versuch der Erklärung. Zur Annahme, der Ap. habe sich der Worte nur als einer hier passenden Phrase bedient, kann ich mich nicht bequemen, da die Stelle im Corintherbriefe es uns nicht glauben lässt, der Apostel habe je diese Worte brauchen können, ohne auch an den Inhalt des Psalmes zu denken. Ueber die hebr. Worte שית תחת רגליו vgl. die Ausll. des Psalms und die St. Deut. 33, 3. 1 Sam. 25, 27. Ps. 18, 39. 110, 1. zunächst Bild vom überwundenen Feinde hergenommen, dann für Herrschaft überhaupt.

καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ,] Ueber die Construction dieser Worte war man uneinig, während man frühzeitig erkannte, dass die Lesart *πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν*, nach welcher die Vulg., Ambros. und And. übersetzt zu haben scheinen, eine schlechte Emendation sey. Eine Trajection der Worte nahm schon wie der Syrer Chrysostomus an, indem er neben einer andern Erklärung vorschlug, die Worte so zu fassen: *τὸν ὄντα ὑπὲρ πάντα τὰ ὁρώμενα καὶ τὰ νοούμενα Χριστόν*, worin ihm neben Andern Theophylakt, Erasmus, Camerarius, Cornel. a Lapide und Grotius folgten. Diese Annahme hat mit Recht schon Calov verworfen. Sie wäre das letzte Auskunftsmittel, wenn die gegebene Stellung der Worte gar keinen Sinn darböte, denn was für eine denkbare Veranlassung einer solchen Trajection hätte man hier? Um nichts besser ist der andere Vorschlag des Chrysostomus, zu verbinden: *ὑπὲρ πάντα* sc. *τὰ ἀγαθὰ τοῦτο πεποίηκε, τὸ τὸν υἱὸν δοῦναι κεφαλήν.* Das ginge nur an, wenn es hiesse: *καὶ ὑπὲρ πάντα αὐτὸν ἔδ. κτλ.* Eine dritte Ansicht, die wir z. B. bei Bodius und Baumgarten finden, ist die, welche *ὑπ. πάντα* in adverbialer Bedeutung, praecipue, insonderheit (*μάλιστα πάντων*) nimmt, Gott habe Christum über alle Gewalt erhoben und ihn zum Haupt insonderheit der Kirche gemacht. Abgesehen von dem Nichtssagenden und für die ganze Argumentation völlig Bedeutungslosen dieses Einschiebsels, bezweifle ich vor Allem die Richtigkeit dieser Erklärung in sprachlicher Hinsicht.

Die Stellung der Worte fordert, ὑπὲρ πάντα als nähere Bestimmung von κεφαλή zu nehmen. Dies geschah auch z. B. von Anselmus, Tirin, u. A.; aber so dass sie unter πάντα bona virtutum (A.), dona gratiae (T.) verstanden. Allein dies ist willkührlich; der Begriff von κεφαλή leitet nicht im Entferntesten darauf hin. Andere, wie Hieronymus, Anselmus unter den Alten, unter den Neuern z. B. Wahl verstehen unter πάντα die Personen (neutr. pro masc.), die Glieder der Gemeine. Jedoch wird in solchen Fällen nicht schlechtweg das Neutrum für das Masculinum gesetzt, sondern nur dann, wenn der Begriff der Einzelheit gegen den der Totalität in den Hintergrund treten soll. Das passt nun gerade hier gar nicht, wo gleich unmittelbar darauf in ἐκκλησία dieser Gesammtbegriff namhaft gemacht ist. Zudem erschiene auch, wenn das Masculinum stände, die Einschaltung höchst überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass, wer Haupt eines Ganzen ist, auch Haupt aller einzelnen Theile sey.

Ungleich besser ist daher, was nach des Bodius u. A. Vorgange Koppe bemerkt: es sey i. q. ὑπερέχουσα πάντων, nur dass wir es nicht im stricten Sinne in ein adjectivisches Praedicat aufzulösen brauchen. Wir finden die Praepos. hier gebraucht, wie Phil. 2, 9., ohne Vermittlung durch das Participium von εἶναι, steht: ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, (dies halte ich für die richtige Lesart) erhaben über jeden Namen. So hier: er gab oder machte ihn zum Haupt über Alles, wie Beza sagt: i. e. summum, adeo ut nihil non illi subsit. Die Anmerkung Calvin's: hoc est, ea conditione illum Ecclesiae caput praefecit, ut omnium dispensationem habeat; significat autem non esse nudum honorem, quod caput Ecclesiae constitutus est, quia simul plena rerum omnium potestas et administratio illi sit commissa, scheint, wenn ich sie recht verstehe, auf dem Irrthum zu beruhen, als könne κεφαλὴ ὑπέρ τινα, (ein Haupt, welches über Jemanden hinweg ist,) das über Jemandem stehende Haupt heissen, was jedoch jedenfalls nur durch ὑπέρ mit dem Genitiv ausgedrückt werden könnte (wie vom Könige βλέπειν ὑπέρ τινος Plat. philos. esse cum princip. T. VI. p. 80. ed. Hutt. vgl. Passow im Lex. unter ὑπέρ.). Der Begriff von πάντα findet übrigens seine natür-

liche Beschränkung in τῇ ἐκκλησίᾳ, so dass Christus zwar unbeschränkt ein über Alles erhabenes Haupt genannt, zugleich aber gesagt wird, dass er als solches für die Kirche eingesetzt sey, wonach die Bezugnahme auf aliae creaturae bei Calov als ungehörig erscheint. Denn es ist ein erst neuerlichst von Bähr mit Recht gerügter Irrthum Noesselt's, Koppe's, Rosenmüller's, der in der Stelle Heb. 12, 23. nicht die geringste Bestätigung findet, dass ἐκκλησία ohne Zusatz jemals im N. T. Alles, was im Himmel und auf Erden ist, umfasse, obwohl diese Meinung schon Hieronym. zu unserer Stelle ausspricht. Vielmehr (wie unten 3, 10. 21. 5, 23. 25. 27. 29. 32., Phil. 3, 6. 1 Cor. 6, 4. 12, 28.) ist ἐκκλ. ohne Zusatz bei dem Ap. immer die christl. Gemeinde.

Ob der schon von Beza, Pererius, Piscator, Bodius u. s. w. bemerkte hebraisirende Gebrauch von δίδωμι für τίθημι, τίθεμαι (נָתַן) vgl. Eph. 4, 11., während der Ap. im ganz gleichen Falle auch τίθεμαί τινά τι braucht 1 Cor. 12, 28. vgl. Pindar. Olymp. 1, 103. Mimnerm. Eleg. 1, 9. 2, 5. Callimach. hymn. in Cer. 24, 55.) hier seine vollkommene Anwendung finde, könnte man um des Dativs τῇ ἐκκλησίᾳ willen bezweifeln und übersetzen: er gab ihn als Haupt über Alles der Gemeinde. So Rückert. Allein dem apostolischen Gebrauche von δίδωμι gemäss ziehe ich die Erklärung des Dativs als eines hinzutretenden dativ. commodi (Wahl) vor: und setzte ihn ein als Haupt über Alles für die Gemeinde.

Die Annahme, dass der Ap. im Worte κεφαλή etwa auf eine gnostisch-kabbalistische Ansicht der Gegner anspiele, wie Bähr zu Col. 1, 18. wahrscheinlich findet, halte ich für weder dort noch hier gegründet. Ich schweige davon, dass der Erweis der Gleichzeitigkeit jener Vorstellungen, die dort aus Idra Rabba, Druschim und Schaar Haschamaim angeführt werden, mit der Zeit der Gegner des Apostels gar nicht geliefert werden kann, und dass in dem Verhältniss des Adam Kadmon zum Weltall der Begriff des Hauptes gar nicht das vorherrschend Charakteristische ist (vgl. gute Bemerkungen bei Beausobre hist. de Manich. T. II. p. 488.), sondern beschränke mich für unsere Stelle bloss auf die Behauptung, dass ein Bild, das der Ap. sonst ohne alle Polemik gegen gnostische Irrthümer braucht, das

sich an den bestimmten Sprachgebrauch des A. Testamentes, der Muttersprache des Apostels im eigentlichen Sinne des Wortes, so natürlich anschliesst, und das in sich selbst den Charakter so tiefer Beziehung und einer so sprechenden Anschaulichkeit trägt, zu seiner Erklärung nicht der Analogieen von Ausdrücken bedarf, die ihrem Wesen nach verschieden sind und für welche die Zeit ihres historischen Auftretens nicht ausgemittelt ist. Κεφαλή braucht aber der Ap. zur Bezeichnung der Oberherrlichkeit (1 Cor. 11, 3.) hier um so natürlicher und ungezwungener, je enger es zum Bilde von σῶμα gehört, mit welchem der Ap. unmittelbar darauf, wie auch sonst und zwar an Stellen, die polemischen Beziehungen ganz fern stehen, das Verhältniss der Gemeinde bezeichnet, und das hebräische ראש drückt dasselbe, was κεφαλή in irdischen Verhältnissen oft genug aus, vgl. Jos. 23, 2., Jes. 7, 8., Micha 3, 1. u. a. St. Der Hauptpunkt bleibt, dass mit jenem nicht probehaltigen Aufspähen polemischer Beziehungen die freie, begeisterte und anbetende Wärme des heiligen Schriftstellers zu verhaltenen Anspielungen verkümmert wird.

Die Beziehung, in welcher Paulus Christus Haupt der Gemeinde nennt und wienach sich bei Christus das Verhältniss anders als bei jedem Haupte bloss menschlicher Gemeinschaft gestaltet, giebt er gleich nachher und weiter unten in unserem Briefe an. Einstweilen mögen die Worte des Zanchius genügen: Christus non est caput ecclesiae sicut rex caput est sui populi, sed sicut est caput humani corporis, per juncturas et ligamenta connexum, ut infra dicetur, eademque anima illi copulatum.

V. 23. ἥτις ἐστι τὸ σῶμα αὐτοῦ,] Das „deutende Element" in dem Relativ-Indefinitum ὅστις (vgl. Hartung Partikellehre II. S. 185.), nach der es selbst die Angabe des Grundes einführt (s. Hermann zu Oed. R. v. 688. Bornemann Schol. S. 145. und die durchaus missdeutete Stelle des Röm. Br. 2, 14. 15., wo οἵτινες schon von Beza in der Uebersetzung ut qui, Castalio: qui quidem ostendant, nach seiner Stellung erkannt, vom grössten Gewicht für die Erklärung des Ganzen ist), darf auch hier nicht übersehen werden. Am besten drückt dies das veraltete: als welcher oder Luther's „welcher da" aus.

Τὸ σῶμα αὐτοῦ,] So nennt der Ap. die Gemeinde auch Röm. 12, 5. 1 Cor. 12, 13. u. a. St., besonders häufig aber nach dem Hauptthema des Briefes in unserem und dem Briefe an die Colosser. Eph. 2, 16. 4, 4. 12. 16. 5, 23. 30. Col. 1, 18. 24. 2, 19. 3, 15. Es ist die Gemeinde die Gliederung eines grossen Ganzen, das seinen Bestand nur in der Lebensgemeinschaft mit seinem Haupte hat.

τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου,] Die Erklärung dieser schwierigen Worte ist durch die vorbereitenden Untersuchungen über *πλήρωμα* von Storr opusc. I. p. 144. Noesselt über Col. 1, 19. u. 2, 9. opusc. fasc. II. p. 235. einigermassen erleichtert.

Bedeutende Mss. verschiedenen Charakters (A B D E F G u. a., so wie auch mehrere der von Matthaei verglichenen Handschriften) stimmen in der Lesart *τά* überein, eben so finden wir sie bei Chrysostomus, Theodoret, Oekumenius, so dass die äussere Autorität, auf welche hin Griesbach und Lachmann die Lesart nach dem Vorgange Bengel's recipirten, gegründet erscheint.

Ich betrachte es nun mit Bähr (a. a. O. S. 162.) als ein unzweifelhaftes Resultat der geführten Untersuchung über *πλήρωμα*, dass es im N. T. nur im activen Sinne gebraucht werde, so dass der damit verbundene Genitiv das erfüllte Object bezeichne. Vgl. neben den schon von Elsner (observ. scr. p. 205.) citirten Stellen aus den LXX und Profanscribenten, andere bei Tholuck zu Röm. 11, 12. und das *πληρώματα τῶν θεῶν* des Jamblichus bei Noesselt, welches, wie Bähr richtig bemerkt, auch dort nicht anders übersetzt werden kann, als durch: ea, quae deos implent, oder quae Diis insunt. Der Ap. braucht das Wort häufig und in sehr verschiedenen Verbindungen; aber, obschon man bequem genug gesagt hat, es lasse sich kein bestimmter, bleibender Sprachgebrauch nachweisen (Rückert), — die Grundbedeutung bleibt immer dieselbe, a) räumlich 1 Cor. 10, 26., aus den LXX, die Fülle der Erde, was sie füllt, (falsch Wahl: id, quo impletum est aliquid, id quod continetur aliqua re,) die Erde ist leer gedacht, was sie füllt, sind ihre Erzeugnisse; b) zeitlich die Fülle der Zeiten Eph. 1, 10. Gal. 4, 4., was das Quantum einer gewissen

Zeit voll macht; daher c) in Zahlenverhältnissen, die die Benennung von Raum und Zeit sind, Röm. 11, 25. τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, was den numerischen Begriff von ἔθνη vollmacht, die Gesammtheit der Heiden. Uebergetragen auf Geistiges kann es nun a) wie Röm. 11, 12. in Gegensatz treten zu einem defectus (ἥττημα Einbusse, die jemand erfährt), wo es dann ein allgemeiner Ausdruck für Ergänzung, restitutio in integrum ist (der bestimmte Ausdruck für das bestimmte Verhältniss, welches der Ap. im Auge hat, folgt gleich nachher v. 15. πρόσληψις); oder b) es drückt aus, dass der Begriff einer Person oder Sache voll sey, und zwar, je nach der Natur der Sache oder Person und des Verhältnisses selbst entweder α) als reale Vollständigkeit eines Dings an sich, so πλήρωμα τῆς εὐλογίας Röm. 15, 29. die Fülle der Segnung, vgl. Joh. 1, 16. τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ, was Gott füllt, die reale Herrlichkeit, die den Begriff Gottes ausmacht, oder β) als reale Vollständigkeit eines Dings in seinem Verhältniss zu andern, wie πλήρωμα νόμου Röm. 13, 10. die Erfüllung des Gesetzes.

Der vielfache Gebrauch dieses Wortes nun in den andern Briefen des Apostels, der Umstand, dass weder im Col. noch in unserm Briefe das Wort in einer Stelle vorkommt, die direct polemisch wäre, ja auch nur den Gedanken an eine indirecte Polemik im Entferntesten begünstigte, macht mich wiederum höchst bedenklich, der auch neuerlichst noch von Bähr ausgesprochenen Meinung beizutreten, als liege im Worte eine Anspielung auf haeretische Begriffsbezeichnung.

Wie Col. 1, 19 πᾶν τὸ πλήρωμα, der Artikel anzeigen könne, dass Paulus von etwas dem Leser Bekanntem rede (Bähr S. 92.), kann ich wahrlich nicht absehen; was sollte denn jede Fülle heissen? Der Artikel ist nur darum nothwendig, weil der Ap. sagen will: die ganze Fülle. Wie ferner die Stelle aus שער השמים: Adam Kadmon ist der Raum, worin die Fülle der Kräfte des Unendlichen wohnt, ein paralleler Gedanke mit dem unserer Stelle sey (Bähr S. 83.), begreife ich wiederum nicht; ebensowenig, was der Umstand beweisen solle, dass in dem Systeme des Valentinus das πλήρωμα eine so bedeutsame Stellung, als die Fülle des vom

βυθός ausströmenden göttlichen Lebens, einnehme (Bähr S. 92.). Denn der Behauptung Bähr's, dass die Gnostiker den Ausdruck πλήρωμα nicht aus den Paulinischen Schriften, wenigstens nicht aus ihnen allein genommen hätten, setze ich gerade in Beziehung auf Valentin das historische Zeugniss Tertullian's entgegen, welcher sagt: Marcion exerte et palam machaera non stilo usus est, quoniam ad materiam suam caedem scripturarum confecit: Valentinus autem pepercit, quoniam non ad materiam scripturas, sed materiam ad scripturas excogitavit, et tamen plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum et adjiciens dispositiones non comparentium rerum (de praescr. haeret. c. 38.). Ja selbst wenn in kabbalistischen Schriften eine ganz gleiche Ausdrucksweise sich fände, hielte ich mich dennoch nicht für historisch berechtigt, den Ausdruck den damaligen Irrlehrern unterzuschieben, wenn nicht etwa die apostol. Stellen mit Evidenz zeigten, dass sie ihn wirklich gehabt hätten. Aber wo ist Eph. 3, 19. 4, 13. nur eine Spur von Polemik? Oder würde nicht vielmehr Eph. 3, 19. geradezu eher als eine Begünstigung des Irrthums aussehen?

Wir fühlen uns aber um so weniger geneigt, unerwiesene Beziehungen zur Erklärung des Wortes zur Hülfe zu nehmen, als wenigstens an den andern Stellen 3, 19. 4, 13. Col. 1, 19. die Vergleichung mit Joh. 1, 16. (auf welche Stelle übrigens auch unseren Ortes schon Hackspan de locutionib. sacr. disp. II. syll. diss. p. 85. verweist) uns den Wink an die Hand giebt, dass das N. T., wie mit πλοῦτος Eph. 3, 8. Phil. 4, 19., so mit dem sich selbst erklärenden πλήρωμα die Fülle göttlicher Herrlichkeit mag bezeichnet haben. Sagt doch auch Pseudo-Plutarch (de plac. phil. 1, 7. 9.) von Gott ἐπεπλήρωτο ἐν μακαριότητι. Zur Erklärung des apostol. Sprachgebrauchs jedoch kann dies nicht dienen. Zudem drängt sich die Frage auf, ob das johanneische πλήρωμα gleich dem paulinischen entstanden oder einfach eine Anknüpfung an das vorhergegangene πλήρης χάριτος u. s. w. sey. Ohne dies jetzt entscheiden zu wollen, halte ich es doch, was πλήρωμα bei dem Ap. Paulus betrifft, für im höchsten Grade wahrscheinlich, dass der Gebrauch des מלא im A. T. dem Apostel die Veranlassung zu dieser Ter-

minologie wurde. Der Ausdruck von der Gegenwart der göttlichen Herrlichkeit gebraucht, fiel auch den spätern jüdischen Lehrern auf und sie suchten ihn nach ihrer Weise zu erklären. So sagt z. B. Maimonides in seinem מורה נבוכים (P. I. c. 19. p. 22 sq. der Uebersetzung von Joh. Buxtorf) tertio (מלא) significat rem, quae omnibus numeris perfecta est et absoluta, wo er denn unter andern auf die Stellen Exod. 40, 34. (καὶ δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή) und Jes. 6, 3. (πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ) verweist. Es wäre meiner Meinung nach also die göttliche Herrlichkeit von dem Ap. durch πλήρωμα nach der alttestamentlichen Bezeichnung ihrer Wirksamkeit eben so ausgedrückt worden, wie die Juden auch den רוח הקדש durch שכינה bezeichneten, nach ihrer eigenen Erklärung: על שם שהוא שכן על הנביאים, weil er ruht auf den Propheten. (Elias in תשבי von Hackspan not. ad lib. ניצחון Beck Anm. zum chald. Paraphrast. des 1. B. d. Chron. und sonst oft citirt.). Ja ich glaube, dass dasselbe, was die Juden unter שכינה im Allgemeinen verstanden, nämlich die reale Gegenwart der göttlichen Herrlichkeit (dies möchte die richtige Lösung des Streites seyn, ob sie die specialis oder die generalis praesentia Dei damit bezeichnet hätten s. Hackspan a. a. O. p. 379. Buxtorf lex. talm. p. 2394. Bartolocci bibl. rabb. 1. p. 624 sq. Wagenseil zu Sota p. 83. sq.) der Apostel durch πλήρωμα ausdrückte. Δόξα ist nicht was שכינה sagt; שכינה (πλήρωμα) ist die Herrlichkeit in ihrer Aeusserung, δόξα (כבוד) die Herrlichkeit an sich. Vgl. Buxt. a. a. O. p. 171. Meuschen N. T. p. 701 sqq. Der Ausdruck πλήρωμα τοῦ θεοῦ, αὐτοῦ etc. kann so wenig auffallen, als das hebräische שכנתי, שכנתך sc. Dei s. Buxtorf a. a. O. Solche Verbindungen sind daraus erklärlich, dass die ursprüngliche etymologische Beziehung des Wortes im Gebrauche sich verwischte. Für das Verständniss unserer Stelle jedoch haben wir zunächst nur die Einsicht gewonnen, dass die Annahme des Bucer, Camerarius, Grotius u. A., πλήρ. sey hier passive gebraucht, den Sprachgebrauch des Apostels gegen sich habe.

Ob andere Gründe dafür sprechen, muss die genauere Erörterung der Stelle selbst zeigen. Es fällt nämlich zuerst auf,

dass πλήρωμα hier die Gemeinde genannt werde. Zwar glaubte Erasmus und nach ihm Homberg annehmen zu dürfen, πλήρ. beziehe sich auf Christus und τοῦ πληρουμένου sey die Gemeinde, das σῶμα. Allein abgesehen von der also ganz zerrissenen Satzfügung, leuchtet das Willkührliche und Falsche dieser Annahme von selbst ein, weil πλήρ. als Apposition des nächstvorhergehenden αὐτοῦ im Genitiv stehen müsste, und, wie die Worte jetzt lauten, offenbar der ganze Satz Parallelsatz zu dem vorigen ist. Diese letzte Bemerkung genügt auch allein, um mit Win. Gr. S. 301. die Ansicht Bengel's, als sey τὸ πλήρ. u. s. w. Apposition zu der ganzen vorhergegangenen Entwicklung, in dem Sinne: hoc, quod modo explanavi, inquit apostolus, repraesentat nobis plenitudinem etc., ut mathematici dicunt: id quod erat demonstrandum — als ungegründet und satzwidrig zu verwerfen.

Unglaublich ist nun, wie Neuere, z. B. Koppe, Rosenmüller, Wahl in der clavis und Schulthess in dem abentheuerlichen Buche: Engelwelt u. s. w. S. 94. πλήρ. übersetzen konnten: copia cultorum Christi, oder nach dem Letztern, „der Gesammtstaat, in welchem nicht etwa nur die Juden, sondern auch die Heiden, nicht bloss die Menschen, sondern alle nach ihrer Fähigkeit dahin gehörigen Wesen eingeführt, einverleibt, eingebürgert und gleichsam sesshaft gemacht werden sollen.“ Wie das Wort: Fülle, jemals ohne weitern Zusatz eine Menge von Personen heissen könne, bliebe an sich ganz unbegreiflich, und die Beobachtung des Sprachgebrauchs lehrt auch, dass πλήρ. diese Bedeutung nur durch die Verbindung mit andern Substantiven erhalte, wie πλήρωμα νηός, τῆς πόλεως bei den Profanscribenten. (Πλήρ. τῶν ἐθν. Röm. 11, 25. u. ähnl. Stellen aus dem A. T. hätte man doch lieber gar nicht citiren sollen, da sie ja nur das reine Gegentheil von der Behauptung beweisen: πλήρ. ohne Zusatz heisse eine Fülle von Menschen.) Ja selbst zugegeben, es könne πλήρ. diese Bedeutung haben, so wäre sie doch hier völlig bedeutungslos. Man sieht wenigstens ein, dass das Substantiv in irgend einer Wechselbeziehung zu dem gleich nachher folgenden Verbum stehen müsse; denn ohne Absicht, oder vielmehr so ungeschickt, lässt kein Schriftsteller, der seiner Sprache nur halbweg mächtig ist, Substantiv und

Verbum desselben Stammes aufeinander folgen, während er mit dem Substantiv einen ganz andern Begriff als mit dem Verbum hervorheben will. Und was wäre das für ein Gedanke, was für eine näher erläuternde Apposition von σῶμα: die Menge, der Gesammtstaat.! Man würde lieber wünschen müssen, die tiefeingreifende Bezeichnung des Verhältnisses der Gemeinde zu Christus durch σῶμα zu κεφαλή doch nicht in einer so trivialen Auflösung verwässert zu sehen. Chrysostomus sagte: ὡς οὐκ ἀρκοῦντος τούτου (die vorhergegangene Bezeichnung der Gemeinde durch σῶμα) δεῖξαι τὴν συγγένειαν καὶ τὴν ἐγγύτητα, τί φησι; τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ ἡ ἐκκλησία. Die neuere Erklärung von πλήρωμα würde nur wie eine Satyre auf die Worte des Chrysostomus betrachtet werden können.

Einen Irrthum ähnlicher Art liessen sich Cameron und Lamb. Bos (observ. crit. c. 28.) zu Schulden kommen, wenn sie glaubten, πλήρωμα durch volles Körpermaass übersetzen zu können. Abgesehen vom Unpassenden des Gedankens und der Zerstörung der Wechselbeziehung zwischen πλήρ. und πληρουμ. ist diese Erklärung an sich unmöglich, weil πλήρ. diese Bedeutung nur durch einen Zusatz erhalten könnte, wie im Hebr. מלא durch den Zusatz קומתו (1 Sam. 28, 20.), so dass dieses von Cameron angeführte Beispiel gerade gegen ihn zeugt. Noch viel weniger kann unten 4, 13. etwas beweisen, wo μέτρον ἡλικίας verbunden mit τοῦ πληρώμ. τοῦ Χριστοῦ nur zeigt, dass πλήρ. an sich unmöglich die in μέτρον ἡλικίας ausgesprochene Beziehung haben könne, weil sie sonst nicht hinzugesetzt zu werden brauchte. Am allerwenigsten gehört Col. 2, 19. hieher, wo vom Wachsthum dieses geistigen Leibes geredet wird.

Wenn nun aber schon Elsner meinte, wie die Einwohner einer Stadt πληρώματα τῆς πόλεως genannt würden, so hiessen hier die Gläubigen πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ, so übersah er, was Bähr (a. a. O. S. 157.) treffend bemerkt, dass es nämlich dem N. T. ein durchaus fremder Gedanke ist, dass die ganze Gemeinde Gottes in Christo wohne, vielmehr umgekehrt der Ausdruck sich findet: Gott oder Christus wohne in ihr. (Eph. 2, 22. 2 Cor. 6, 16.) Die Bezeichnung der Einwohnerschaft einer Stadt

durch *πλήρ.* wäre dem natürlichen Verhältnisse angemessen, während sie so gefasst und auf die Gemeinde Christi übertragen, dem natürlichen Verhältnisse widerspräche. Die alte Uebersetzung plenitudo ist nach der Erklärung unseres Verses, die sich bei Chrysostomus und Theophylakt findet, schon von Ambrosiaster, Anselm, Thomas Aquin und dann besonders nach der Autorität der bedeutendsten Exegeten der Reformationszeit gegen die Uebersetzung durch complementum vertauscht worden. In welchem Sinne dies gemeint sey, mögen die eigenen Worte des Chrysostomus und Beza's, der sich hier ganz an Calvin anschliesst, zeigen. Chrysost. sagt: *πλήρωμά φησι, τουτέστιν, οἷον κεφαλὴ πληροῦται παρὰ τοῦ σώματος· διὰ γὰρ πάντων μερῶν τὸ σῶμα συνέστηκε καὶ ἑνὸς ἑκάστου χρῄζει. Ὅρα πῶς αὐτὸν κοινῇ πάντων χρῄζοντα εἰσάγει. Ἂν γὰρ μὴ ὦμεν πολλοὶ καὶ ὁ μὲν χεὶρ, ὁ δὲ ποῦς, ὁ δὲ ἄλλο τι μέρος, οὐ πληροῦται ὅλον τὸ σῶμα. Διὰ πάντων οὖν πληροῦται τὸ σῶμα αὐτοῦ. Τότε πληροῦται ἡ κεφαλὴ, τότε τέλειον σῶμα γίνεται, ὅταν ὁμοῦ πάντες ὦμεν συνημμένοι καὶ συγκεκολλημένοι.* Beza: complementum sive supplementum. Is enim est Christi in ecclesiam amor, ut quum omnia omnibus ad plenum praestet, tamen sese veluti mancum et membris mutilum caput existimet, nisi ecclesiam habeat sibi instar corporis adjunctam.

Man hat bei dieser Erklärung zunächst das Gefühl des Gekünstelten, der Gedanke erscheint, mir wenigstens, geschraubt, und dieses allgemeine Gefühl wird durch die gegründete Bedenklichkeit verstärkt, ob *πλήρ.* ohne einen ausdrücklichen Gegensatz, wie etwa *ἥττημα* Röm. 11, 12., jemals Ergänzung bedeute. Die Uebersetzung Storr's von Röm. 15, 29. (supplementum) halte ich für durchaus falsch; der Context giebt nicht die geringste Veranlassung, von der auch noch zuletzt von Rückert anerkannten, gewöhnlichen Bedeutung des Wortes: Fülle, abzuweichen. Auch Paulus braucht wenigstens sonst, wie die Profanscribenten, zur Bezeichnung des Begriffs: eine Lücke ausfüllen, ergänzen, das Compositum *ἀναπληρόω.* 1 Cor. 16, 17. Phil. 2, 30.

Der Hauptpunkt aber, von dem die Entscheidung wird ausgehen müssen, ist wieder die Frage: ob denn dieser Begriff

des Substantivs auch bei dem Verbum sich festhalten lasse? Es bleibt hier vor aller Erörterung bedenklich, dafs alle die Ausleger, welche πληρ. durch Ergänzung übersetzen, bei der Erklärung des Verbums diese Bedeutung wieder verlassen und es mit füllen, erfüllen wiedergeben. Dies ist aber nach dem schon oben Bemerkten durchaus unstatthaft und ob man nun für das Verbum auch den Begriff ergänzen beibehalten könne, wird von vorn herein Jedem sehr zweifelhaft erscheinen.

Die wesentlichste Differenz jedoch der Ausleger über die Worte τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου besteht darin, dafs die Einen, Chrysostomus, Theophylakt unter den Griechen, der Vulg. Hieronymus unter den Lateinern, unter den Spätern Anselmus u. A., noch später Vorstius und unter den Neueren namentlich Winer (Gr. S. 211 fg.) πληρ. für eine Passivform, die bei weitem gröfsere Mehrzahl aber nach Theodoret's und Oekumen's Vorgange es für eine Medialform signif. activa erklärten. So Erasmus neben seiner andern Erklärung, Vatable, Bucer, Calvin, Beza, Bullinger, Piscator, Camerarius, Castalio, Zanchius, Clarius, Zeger, Grotius, Calixt, Est, Bodius, Mill, Calov, Wolf, Suicer, Wetstein, Baumgarten, Zachariae, Koppe, Rosenmüller, Wahl. Nur Bengel bemerkt noch ausdrücklich, dass auch hier die Medialkraft bleibe, indem er sagt: major vis mediae vocis (quam activae) in denotanda relatione ejus, qui implet, et eorum, qui implentur. Diejenigen nun, welche πληρουμ. für ein part. pass. halten, weichen wiederum in der Angabe des Sinnes von einander ab. Hieronymus z. B. sagt: sicut adimpletur imperator, si quotidie ejus augeatur exercitus cet., ita et Dominus noster J. Ch. in eo quod sibi credunt omnia et per dies singulos ad fidem ejus veniunt, ipse adimpletur in omnibus: sic tamen ut omnia adimpleatur in omnibus i. e. ut qui in eum credunt, cunctis virtutibus pleni sint cet. Vorst meint: Christus in omnibus Ecclesiae membris paulatim impletur h. e. perficitur, quo sensu Christus in nobis formari dicitur Gal. 4, 19. Winer ist dagegen der Ansicht: Paulus konnte wohl nicht unschicklich von Gott sagen: die Fülle dessen, der selbst von allem erfüllt ist. Auf Gott bezog es auch schon

Theodoret, unter den Neuern Koppe. Mit welchem Recht, kann ich nicht entfernt absehen. Ist unser Satz Parallelsatz zum vorigen τὸ σῶμα αὐτοῦ, so muss das πληρουμ. wie αὐτοῦ ein und dasselbe Subject haben. Αὐτοῦ aber ist ohne Zweifel Christus, denn nirgends nennt Paulus Gott Haupt der Gemeinde; also kann auch das Subject von πληρουμ. kein anderes, als Christus seyn. Vergleichen wir nun einstweilen den Sinn, wie ihn in verschiedener Weise Chrysostomus, Hieronymus und Winer (nach berichtigter Angabe des Subjectes von πληρουμ.) finden, so wäre des Chrysostomus Ansicht: Christus als Haupt der Gemeinde ist vollständig nur durch die Verbindung der Gemeinde mit ihm, die Gemeinde ist die Vervollständigung dessen, der in Bezug auf Alles in Allen vervollständigt wird. Sehen wir auch von sprachlichen Bedenklichkeiten ganz ab, so erscheint doch der Sinn sehr matt, der durch das τὰ πάντα ἐν πᾶσι nur halb verhüllte tautologische Zusatz πληρουμ. sagt nicht viel mehr aus, als was πλήρωμα an sich schon gesagt hätte. Hiezu kommt die schon oben bemerkte Geschraubtheit des ganzen Gedankens. Bei des Hieronymus Erklärung wollen wir auch den ungeschickten Vergleich mit dem Feldherrn und seinem Heere, der das ganze Verhältniss in das rein Aeusserliche zieht, ignoriren und nur bei dem stehen bleiben, was Vorst mit ihm gemeinsam hat, dem Gedanken nämlich, die Gemeinde ist Vervollständigung dessen, der in Bezug auf Alles in Allen vollkommene Gestalt gewinnt, so ist an ihm die schon oben gerügte Vernachlässigung der Wechselbeziehung zwischen Verbal- und Substantivbegriff zu tadeln, zweitens aber wäre πληροῦται: er wird erfüllt in Jemanden, der seltsamste Ausdruck, im N. T. einzig in seiner Art, für das ihm gar nicht verwandte μορφοῦσθαι (Gal. 4, 19.) oder eigentlich, wenn wir des Hieronymus Worte berücksichtigen, für das Activum πληροῦν. Μορφ. ist ein sehr charakteristischer Ausdruck für das Verhältniss einer Persönlichkeit zur andern, was von Winer verkannt, von Usteri und Matthies wenigstens angedeutet worden ist und seiner Bedeutung nach gut in der Umschreibung Schöttgens bei Usteri (Comm.) ausgedrückt ist: donec non veram solum sed etiam vivam Christi cognitionem

habeatis et exemplum ipsius in vobis ipsis expressum ostendere queatis. Hingegen kann man nur von dem abstracten Verhältnisse einer Sache zu einer andern sagen: πληροῦται, πεπλήρωται ἔν τινι es wird, ist verwirklicht in einem andern, wie z. B. Gal. 5, 14. ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται (πεπλήρωται); in dem Verhältnisse zweier Personen zu einander ist der πεπληρωμένος ἔν τινι nur der die realen Mittheilungen Recipirende, wesswegen gerade umgekehrt der Apostel von dem Verhältnisse der Gläubigen zu Christo sagt: καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι (Col. 2, 10.), Christus also als πληρούμενος ἐν τοῖς πιστεύουσιν zwar als Empfangender, nun und nimmermehr aber als Gebender erscheinen könnte. Es braucht jetzt eigentlich kaum noch hinzugefügt zu werden, dass der Gedanke obendrein die Unwahrheit erhielte, als ob Christus nur insoweit Haupt seiner Gemeinde wäre, inwieweit er jeden Einzelnen vollkommen durchdrungen hat, während doch Christus das Haupt einer wachsenden, nicht einer vollendeten Gemeinde ist (vgl. 4, 15 fgg. mit 5, 25 fgg.). Vorst hat das wohl gefühlt und desshalb ein paulatim eingeschoben, was nicht im Texte enthalten ist.

Die Winer'sche Uebersetzung hingegen gäbe, auch von Christus verstanden, einen sehr passenden Sinn. Wir könnten auch auf sie übertragen, was Calvin nach seiner Ansicht von dem Zusatze τοῦ τὰ π. κτλ. sagt: ne quis tamen ita accipiat, quasi aliquid desit Christo, si fuerit a nobis separatus, continuo Paulus addit: der selbst von Allem erfüllt ist. Es würde Paulus sagen: die Gemeinde sey die Fülle, die Herrlichkeit Christi, der selbst aller Herrlichkeit voll sey. Nicht also dass sie ihm etwas gebe, sondern nur dass sie Offenbarung seiner Herrlichkeit sey vgl. 3, 10. Die Winer'sche Uebersetzung findet zuletzt ihre bedeutendste Bestätigung in seiner Bemerkung: dass unsere Stelle die einzige wäre, wo das oft vorkommende πληροῦσθαι medial gebraucht würde.

Obwohl ich nun diese letzte Bemerkung durch kein Beispiel aus dem N. T., welches das Gegentheil erwiese, entkräften kann, scheinen mir dennoch triftige Gründe für die entgegengesetzte Ansicht zu sprechen.

Die Bemerkung über πληροῦν nämlich halte ich nicht für

an sich entscheidend, so gewichtvoll sie ist, weil gerade bei dem Medialgebrauch eines Verbums schon im attischen, mehr noch im spätern griech. Sprachgebrauche sich auffallende, scheinbare Willkührlichkeiten zeigen, wie denn ja auch, trotzdem dass Plato daneben νοεῖν hat, desswegen Niemand an der Wirklichkeit des Mediums νοεῖσθαι im Parmenides S. 132. C. zweifelt (s. Bernhardy Synt. S. 347.). So käme es hier also nur auf den Beweis aus dem Contexte an, dass es das Passivum nicht seyn könne. Es kommt ferner hinzu, dass in der schon von Beza citirten Stelle Xenoph. Hell. 6, 2, 8. die Autorität der Mss. durchaus für die Lesart ἐπληροῦντο, die Medialform signif. act., die Medialform also nicht ohne Beispiel ist. Des Budaeus Emendation ist nur Conjectur. Die Bedenklichkeiten wenigstens, die sich mir bei der Winer'schen Uebersetzung aufdrängen, beginnen mit der Bemerkung, dass die Uebersetzung keine wörtliche sey und es zum Mindesten auffalle, dass um die Antithese zwischen πλήρ. und πληρουμ. fühlbar zu machen, ein „selbst" eingeschoben werden musste, was sich im Urtexte nicht findet. Dies ist nicht gleichgültig, es zeigt wenigstens, dass bei der Auffassung des πληρουμ. als Passivum die Schärfe der Beziehung auf πλήρ. fehlt und um fühlbar zu werden erst eines Einschiebsels bedarf. Doch erschiene das zunächst als Kleinigkeit. Wichtiger aber ist, dass ich die Uebersetzung τὰ πάντα ἐν πᾶσιν durch „von Allem" nicht für richtig halten kann. Wie es scheint, sollte so τὰ π. ἐν π. wie unser deutsches Alles in Allem genommen werden. Allein ich bezweifle, dass sich dies aus dem Sprachgebrauch rechtfertigen lässt. Nur fälschlich könnte man sich auf 1 Cor. 15, 28. ἵνα ῇ ὁ θεὸς τὰ πάντα (πάντα die leichtere, zu verwerfende Lesart) ἐν πᾶσι berufen. Ἐν πᾶσιν sind dort Personen, der Apostel will sagen: damit Gott in Allen nicht alles Mögliche (πάντα), sondern der Inbegriff aller Dinge (τὰ πάντα) sey. Vgl. jenes schon von Raphelius beigebrachte Beispiel aus Polybius: τὸ δὲ ὅλον αὐτοῖς ἦν καὶ τὸ πᾶν Ἀπελλῆς. Nun wäre es zwar an unserer Stelle verkehrt, wollte man sich, um zu beweisen, dass das Object von πληροῦσθαι nicht τὰ πάντα, sondern ἐν πᾶσι sey, auf andere Stellen des Apostels berufen, wo das Object, womit man er-

füllt wird, durch ἐν mit πληροῦσθαι verbunden ist (vgl. unten 5, 18. und die oben citirte Stelle Plutarch's), denn der Ap. verbindet auch den Objectsaccusativ mit πληροῦσθαι s. Phil. 1, 11. Aber gegen die Denkbarkeit einer engen Verbindung von τὰ πάντα mit ἐν πᾶσιν spricht schon, dass ἐν πᾶσι (wie auch Billroth zu 2 Cor. 11, 6. richtig bemerkt) nicht in jeder Beziehung, wie noch Wahl will, sondern in allen Stücken oder Dingen heifst. Der Plural drückt die Mannigfaltigkeit der concreten Erscheinungen aus, das Abstracte der Beziehung kann daher nicht mit dem Plural, sondern mit dem Singular (ἐν παντί) bezeichnet werden, und dies passt auch für alle Stellen bei unserm Apostel vgl. 1 Tim. 3, 11. Tit. 2, 9. mit Eph. 5, 24. 1 Cor. 1, 5. 2 Cor. 7, 16. 11, 6. Wenn dem so ist, so lässt sich eine Verbindung: erfüllt von Allem in allen Stücken oder Dingen, nicht denken, weil sie rein tautologisch wäre. Es kommt ferner hinzu, dass wir bei der von Winer vorgeschlagenen Uebersetzung nicht τὰ πάντα, sondern πάντα erwarteten. Wenn der Artikel bei πάντα nicht Rückweisung auf vorher Erwähntes ist (wie Eph. 5, 13. Phil. 3, 8. Col. 3, 8.), so heisst τὰ πάντα Inbegriff von Allem was ist, rerum universitas (vgl. Wahl). In beiden Fällen ist nun eine enge Vereinigung mit dem folgenden ἐν πᾶσιν, so dass das einen Begriff bildete, unmöglich, weil das πάντα durch den Artikel τά ein für sich abgeschlossenes Ganze geworden ist. Allein es ist auch nur ein Fall möglich; denn eine Rückbeziehung auf Vorhergegangenes kann hier nicht wohl stattfinden, da das nächste πάντα, wie wir gesehen haben, nur Ausdruck für die Ausdehnung einer Macht war, und dem Sinne nach die Stellung eines adjectivischen Zusatzes einnahm. Der Gedanke aber: Christus vom Inbegriff alles dessen was ist, vom All erfüllt, müsste als unapostolisch bezeichnet werden, da nur das Umgekehrte sich bei ihm findet: ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα (Eph. 4, 10.), wie es auch der Natur der Sache angemessen ist.

Zuletzt scheint es mir noch, als liesse der Gedanke, den Winer in der Stelle findet, nicht das part. praes., sondern nur das part. perf. erwarten. Das part. praes., der Ausdruck für eine fortwährende Passivität des Subjects, ist nicht

das hier passende, als ob die Herrlichkeit und der Reichthum des Besitzes wie etwas sich fortwährend Ergänzendes und nie Vollendetes bei Christus gedacht werden könnte. Wir würden auch nicht sagen: *Χριστὸς ὃς πάντων πληροῦται*, sondern *ὃς πάντων πεπλήρωται*, weil wir diese Fülle nur als von Ewigkeit her bestehend, einmal vollendet und für alle Zeiten dauernd uns denken können.

Das sind die Gründe, die bis jetzt mich bestimmen, der Erklärung des Theodoret und Oekumenius beizutreten: *πληρουμένου* per soloecismum „*ἀντὶ τοῦ πληροῦντος*". Erläuternde Parallelstellen wären dann 4, 10. und Col. 2, 10. Der Apostel benennt die Gemeinde mit demselben Worte, mit welchem er sonst den Reichthum der in Christo und Gott wohnenden und von ihm ausgehenden Herrlichkeit bezeichnet. Sie ist aber Fülle Christi, nicht als ob sie die Herrlichkeit wäre, die in ihm wohnte, sondern weil er seine Herrlichkeit wie im All so in ihr wohnen läfst. Sie ist die Herrlicheit nicht eines, der ohne sie darbte, sondern dessen, der das All in allen Stücken erfüllt: *πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ* (Jes. 6.); aber sie ist die *Herrlichkeit* Christi, weil er mit ihr allein wie das Haupt mit seinem Leibe verbunden ist. Der Ausdruck *ὁ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρούμενος* von Christus gebraucht kann gar nicht bei dem Ap. auffallen, der anderwärts sagt: *τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.* Col. 1, 16; vgl. Eph. 3, 9 fg. 1 Cor. 8, 6. Die neueste Erklärung Rückert's: die Kirche sey das Füllmittel für das Haupt der Kirche und der Bestimmung, die ihm obliege, nämlich einer allgemeinen Wiederherstellung und Zurückführung zu Gott, ist ein Verstoss 1) gegen den NTl. Gebrauch von *πλήρωμα* 2) gegen die Genitivverbindung 3) gegen die lexikalische und die im Contexte begründete Bedeutung von *πληροῦσθαι* 4) gegen den grammatischen Gebrauch des partic. praes., welches nicht heisst: derjenige, der etwas thun soll 5) gegen die grammatisch richtige Uebersetzung von *τὰ πάντα*, welches nach R. heissen soll: „das, was im göttlichen Plane liegend, ihm zur Vollendung übertragen ist"! —

Wenn sich Aeltere (vgl. Cornel. a Lapide) darüber stritten, ob der Ap. hier an den Zustand des gegenwärtigen oder des künftigen Lebens gedacht habe, so verkannten sie die ganze Bedeutung des Zusatzes. Weder das Eine noch das Andere, sondern nur die Beziehung konnte der Ap. hier im Sinne haben, welche im Oxymoron τὸ πλήρωμα τοῦ πληρουμένου an sich liegt und die wir so eben entwickelt haben. Der Zusatz ἐν πᾶσιν scheint mir die verschiedene Art und Weise, in welcher Christus das All erfüllt, andeuten zu sollen. Denn nicht in einer Weise war und ist der Erdkreis seiner Herrlichkeit voll, eine andere ist die des Schöpfers, eine andere die des Erleuchters vor der Menschwerdung (vgl. Joh. 1, 3.), eine andere die des Erlösers.

Cap. II.

V. 1. *Καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις (ὑμῶν)*,] Was die Lesart betrifft, so spricht die Autorität guter Handschriften wie BDEFG, die Uebereinstimmung der alten Uebersetzungen, und die Lesart bei Hieronym., Theodoret, Ambrosiaster u. A. für das von Lachmann recipirte *ὑμῶν*. Dennoch könnten innere Gründe dagegen sprechen, indem nämlich die Entstehung dieser Lesart aus einer Beachtung der Parallelstelle Col. 2, 13. und aus dem Bestreben zu erklären wäre, das Auffallende, was vielleicht für Einzelne der Artikel hatte, durch einen solchen Zusatz zu beseitigen. Ich möchte wenigstens auch die Lesart des Cod. A. *ἑαυτῶν* für ein Beispiel solcher Emendation halten.

Im Uebrigen steht die Lesart des Satzes gesichert, denn das *ἡμᾶς* schlechter Autoritäten widerlegt sich selbst.

Höchst unrecht aber hat man gethan, diesen Satz von der vorigen Deduction durch ein Punctum zu scheiden. *Καί* hätte dann die Bedeutung: auch; allein was der Ap. schon vorher gesagt hatte (1, 15), dass sie gläubig geworden wären, kann er unmöglich jetzt als etwas Neues, Hinzukommendes durch auch einführen. Wie schon Bengel auf den engen Zusammenhang dieses Verses mit 1, 20. aufmerksam machte, was dem Zusammenhang des Sinnes, nicht aber der grammatischen Verbindung auch richtig ist, indem *καὶ (συνεζωοποίησε)* sich

einfach an καὶ ἔδωκε anreiht, so hat Lachmann in seiner Ausgabe mit Recht ein Comma nach πληρουμένου gesetzt. Die deutsche Uebersetzung hätte fortzufahren: und hat euch u. s. w.

Die Construction des Satzes aber unterliegt ihren Schwierigkeiten, und während die Aelteren im Ganzen durchaus das Richtige sahen, setzten erst Spätere falsche Conjecturen an die Stelle der gut getroffenen Erklärung. Die Reihe beginnt Grotius mit der seltsamen Meinung: bis v. 4. sey Parenthese, δέ v. 4. und καί v. 5. könne man als πλεονάζοντα more hebraico betrachten (!) und so hänge Alles gut zusammen. Gegen das Letzte braucht man nichts zu bemerken; aber auch die weit verbreitete Annahme der parenthesischen Einschaltung eines Satzes, der sich so eng an den vorigen durch das Relativum anschliesst, ist völlig grundlos (vgl. Win. S. 436.). Um nichts glücklicher stellt sein anderer Vorschlag, δέ in der Bedeutung von ὅμως, und καί in der von καίπερ (s. Herm. ad Vig. p. 837. Hartung Partikellehre 1. S. 134.) zu nehmen, die Satzverbindung her. Denn durch ὅμως ist so gut, wie durch δέ die Satzverbindung unterbrochen, und das wäre es ja, was erst der weitern Erklärung bedürfte.

Koppe will den Accusativ καὶ ὑμᾶς von dem nächst vorhergegangenen πληρουμένου abhängig seyn lassen. Er nennt als Urheber dieser Meinung Cramer, während schon Calov diese Verbindung vorschlug. Sie ist durchaus zu verwerfen. Es könnte gar nichts Matteres gedacht werden, als dieses nachgeschleppte: der das All in allen Stücken erfüllt, und euch u. s. w. Vor Allem aber trifft diese Ansicht der Vorwurf der Willkührlichkeit, mit welcher sie die offenbare Rückbeziehung in den Anfangsworten v. 5. auf die Anfangsworte der ganzen Deduction v. 1. ignorirt.

Noch abentheuerlicher ist die von Wolf schon zur Genüge widerlegte Verbindung des καὶ ὑμᾶς mit εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας 1, 19., oder mit ἐγείρας αὐτόν v. 20., für welche Monstra von Parenthesen man schwerlich einen weitern Beleg wird beibringen können. Ich übergehe andere Wunderlichkeiten solcher und ähnlicher Erklärungen. Eine Möglichkeit der Verbindung mit 1, 19. oder auch 20., oder auch 22. statuirt Rückert, obwohl er sich zuletzt für die mit συνεζωοποίησε entscheidet.

Warum? erfährt man nicht. Es lasse sich „ein streng fortgeführter Faden der Darstellung in unserm Briefe kaum suchen.“ —

Die richtige Verbindung erkannte schon Hieronym., wenn er sagt: videtur nobis ita lectionis ordo reddendus: et vos, quum mortui essetis delictis et peccatis vestris, convivificavit Christo Deus, obwohl er nicht ganz richtig zur Erklärung hinzufügt: ut ἀπὸ κοινοῦ subaudiatur quasi bis dictum: et nos convivificavit Christo, und noch weniger glücklich die eigentliche Schwierigkeit, die er wohl erkennt, mit der Bemerkung löst: conjunctionem vero causalem (?) in eo loco, in quo ait: Deus autem etc. arbitramur aut ab indoctis scriptoribus additum et vitium inolevisse paulatim, aut ab ipso Paulo, qui erat imperitus sermone et non scientia, superflue usurpatam. Ungleich besser sagt dagegen Oekumenius: ἡ ἀνταπόδοσις μετὰ πολλὴν σύμφρασιν. Καὶ ὑμᾶς ὄντας, φησὶ, νεκρ. τ. παρ. Εἶτα, πολλαῖς περιβολαῖς μεστώσας τὸν λόγον μετὰ ἐπαναλήψεως τοῦ αὐτοῦ ῥητοῦ οἷον· καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμ. ἀπέδωκε τὸ κατὰ πόδας· συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ. Als Ergänzung füge ich des Erasmus treffende Bemerkung hinzu: hyperbati longioris ambitum ipse correxit Apostolus divinus dicens: Deus autem, qui dives est. Vgl. hiemit Calvin, Beza und gute Bemerkungen bei Piscator.

Zur letzten Verständigung diene: die angeknüpfte Verbindung ist durch die eingeschalteten Relativsätze, in welchen der Ap. im Gegensatz zur Macht der göttlichen Gnade das allgemeine Verderben aller Menschen schildert, unterbrochen; durch die Unterbrechung ist das Subject der Rede, welches ausserdem in der unmittelbaren Anknüpfung an καὶ ἔδωκε v. 22. sich von selbst verstanden hätte, undeutlich geworden, daher die Nothwendigkeit, dasselbe zu nennen: ὁ θεός u. s. w. Dieses Subject knüpft der Ap. nach jenem bekannten Gebrauche der Partikel δέ, welchen die Alten μεταβατικός nannten (s. Hartung 1. S. 165.), an die unterbrochene Rede, den Faden also wieder aufnehmend, wie dies auch sonst nach parenthetischen Einschaltungen gewöhnlich ist (s. Herm. ad Vig. p. 847. Win. zu 2 Cor. 10, 2. Grammat. S. 372. Fritzsche diss. ad 2 Cor. 2. p. 21. Matthiae §. 616. 3. u. A.). Wir nehmen den abgebrochenen Gedanken jedesmal durch also auf, wodurch wir auf die

schon früher gesetzte Thesis zurückweisen; die Griechen brauchen eben so auch οὖν; wir aber haben in diesem Fall nicht ihr δέ, womit sie die Verschiedenheit, das Andersseyn der Wiederaufnahme im Gegensatz zur Einschaltung bezeichnen. Dass aber diese Epanalepsis hier Epanalepsis des abgebrochenen Gedankens sey, macht der Apostel durch den Zusatz καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι (v. 5.) kenntlich, der in veränderter Stellung zwar nicht eigentliche Wiederaufnahme der Anfangsworte v. 1., aber Rückweisung auf den bereits ausgesprochenen Gedanken ist, und dadurch den ganzen Satz ὁ δὲ θεός κτλ. zur Wiederaufnahme des Abgebrochenen macht.

Der Irrthum nämlich, als sey v. 2—5. Parenthese und καὶ ὄντας ἡμᾶς u. s. w. für sich Wiederaufnahme der Worte v. 1., hätte schon durch Beobachtung der veränderten Wortstellung καὶ ὄντας und des veränderten Subjectes ἡμᾶς vermieden werden können, um so mehr, da ja von einer eigentlichen Parenthese hier gar nicht, wie oben bemerkt, die Rede seyn, und noch viel weniger dieselbe bis über den Punkt hinausgeführt werden könnte, wo sie abbricht: ὁ δὲ θεός, zumal da dann das Participium ὢν das verb. finit. entbehrte (s. Fritzsche conject. in N. T. p. 45.). Die unmittelbare Verbindung des καί (v. 5.) mit dem Participium bestätigt uns aber in der Ansicht, welche die ganze Satzverbindung nothwendig macht, dass nämlich καί hier Partikel der Steigerung sey (so schon Erasmus vgl. Hartung 1. S. 134.): selbst da wir — wie oben gesagt — todt waren u. s. w., was man sonst durch die Bemerkung: καί heisse bei Participien quamvis, zu erklären versuchte. Warum es bei unserer Annahme καὶ νεκροὺς ὄντας heissen müsste, wie Fritzsche meint (conj. a. a. O.), sehe ich nicht ein; es kommt ja nur darauf an, ob der Zustand (ὄντας) oder das Praedicat des Zustandes (νεκρούς) hervorgehoben werden soll, also a. u. Orte: selbst in dem Zustande des Todes, in dem wir waren. Die Stellung, die Fr. erwartet, ist allerdings die gewöhnlichere; dass aber auch Paulus die Participialbezeichnung des Zustandes dem Adjectiv voranstelle, lehrt Tit. 3, 10. ὢν αὐτοκατάκριτος. Die Ansicht Fritzsche's, als stände das καί v. 5. in Wechselbeziehung zu καί v. 1., fällt mit unserer Bemerkung über die enge Verbindung von 2, 1. mit 1, 22.

Uebrigens würde man bei einer solchen Wechselbeziehung, wo die Verschiedenheit der Subjecte hervorgehoben werden sollte, nothwendig καὶ ἡμᾶς ὄντας erwarten. Vgl. über Anderes zu v. 5. Dass übrigens auf dem Verbum συνεζωοποίησε der Nachdruck des ganzen Satzes liege, wird nicht durch die Verbindung der Partikel δέ mit dem Subjecte des Satzes zweifelhaft gemacht, da diese hier nur nach dem bekannten Gesetze ihrer Stellung steht, nach welchem sie nicht den Satz anfangen kann (s. Hartung 1. S. 190.).

Wie man an dem Sinne der folgenden Worte hat zweifeln können, ist schwer einzusehen. Röm. 6, 2. und Gal. 2, 19. hat zwar allerdings der analoge Ausdruck ἀποθανεῖν τινι einen sehr verschiedenen Sinn, noch mehr das νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ Röm. 6, 12. Wenn nun aber Est sich verpflichtet glaubte, nach Maassgabe jener Stellen und namentlich der Stelle Röm. 6, 11. auch hier zu übersetzen: abgestorben den Sünden, so übersah er gänzlich die contradictio in adjecto, dass die der Sünde Abgestorbenen, also zu neuem Leben Erwachten, nicht mehr bedurften, zum neuen Leben erweckt zu werden. Auch hat schon der sprachfeine Beza den Plural urgirt; man sage nicht: den Sünden, sondern der Sünde absterben, die Sünde sey der Baum, die Sünden die Früchte. Es wäre hinzuzufügen, dass noch viel unmöglicher hier der Ausdruck τοῖς παραπτώμασι gebraucht werden konnte, der nicht, wie Koppe meint, mere synonymum mit ἁμαρτ. ist, sondern recht eigentlich an sich schon den einzelnen concreten Fall, die That: Uebertretung bezeichnet, während ἁμαρτίαι nach jener metonymischen Kraft des Plurals abstracter Substantive zwar allerdings etwas anderes, als der Singular ist, nämlich: Aeusserung der Sünde, unbestimmt aber, ob in Wort, That oder sonst wie. (Vgl. über diesen Plural die schönen Bemerkungen von L. Roth zu Tacit. Agric. S. 111 — 117. Beispiele aus Griechen bei Bremi zu Isokrat. exc. VII. p. 210. vgl. Bernhardy S. 63.) Die Behauptung von Dav. Schulz, dass ἁμαρτία nie einen Zustand, sondern nur eine That bezeichne, verdient keine Widerlegung, da in jeder Grammatik schon die Widerlegung steht. Ebenso übergehe ich die seltsamen Ansichten Aelterer über die Unterschiede von παραπτ. und ἁμαρτ., (s. z.

B. schon Hieronymus), deren seltsamste fast die ist, dass παραπτ. das peccatum originale sey. Eine Ellipse der Präp. ἐν wegen der Uebers. des Syrers und weil Col. 2, 13. νεκροὺς ἐν τοῖς παραπτ. stehe, wie Piscat., Grotius u. A. wollen, hat man aber auch nicht anzunehmen. Es genügt vollkommen die Bemerkung des Zanchius: per peccata instrumentum mortis, welche Grotius selbst in den Worten wiedergiebt: est hic dativus pro casu, qui sextus dicitur et causam significat. (Win. S. 175 fg.) Auch scheint mir der Ausdruck νεκρὸς ἐν von verschiedener Wendung. Ἐν möchte dort den Zustand bezeichnen. Der Artikel steht als Hindeutung auf die folgende nähere Relativbestimmnng: ἐν αἷς ποτὲ περιεπατήσατε. Dass bei dem Ap. und sonst im N. T. der Ausdruck todt, Tod in dieser Bedeutung, häufig vorkomme, ist bekannt, vgl. Tholuck zu Röm. 5, 12. Die Annahme Einzelner, dass νεκρός hier zum Tode verurtheilt, des Todes schuldig, heisse, ist eine ganz willkührliche Meinung, die weder im Griechischen noch im Hebräischen ihre geringste Bestätigung findet. Ob der Begriff von συζωοποιεῖν diesen Gegensatz fordere, wie man meint, wird die Erklärung von V. 5. zeigen.

Man hat schon längst bemerkt, dass die tiefe Bezeichnung geistigen Elendes durch todt, ein Gemeingut der Sprachen des Alterthums gewesen sey. Die Stellen aus arabischen Dichtern (s. Pococke ad port. Mos. p. 185.), aus dem Talmud und den Rabbinen (schon sehr vollständig bei Hackspan not. ad Lipm. c. III. p. 457 sqq.; Schöttg. zu 1 Tim. 5, 6. hor. hebr. p. 877 sq.; vgl. Tholuck a. a. O.), wechseln mit Citaten aus den Philosophen des griechischen Alterthums, auf welche schon Clemens aufmerksam machte in den Worten: (bei Wetstein) διὸ καὶ ἐν τῇ βαρβάρῳ φιλοσοφίᾳ νεκρὸς καλοῦσι τοὺς ἐκπεσόντας τῶν δογμάτων καὶ καθυποτάξαντας τὸν νοῦν τοῖς πάθεσι τοῖς ψυχικοῖς. Aber nur der Ausdruck, nicht der Begriff ist derselbe.

Wer die rechte Quelle des Lebens nicht kennt, der kennt auch nicht die rechte Quelle des Todes. Wer von Selbsterlösung redet, der weiss auch nicht, dass sein Tod die Selbstsucht und Gottentfremdung ist. So suchen die Rabbinen die ζωοποίησις τῶν νεκρῶν (תחית המתים) in der werkheiligen

Busse (תשובה), und mehr oder weniger kennt doch das ganze griechische Alterthum nur ein antoninisches ἀναβιῶναι, die Anstrengung des vermeintlich makellosen Geistes, durch seine δόγματα jenen θάνατος abzuwehren, welchen Plotin nach der Gesammtansicht der hellenischen Weisheit mit den Worten bezeichnet: ὁ θάνατος αὐτῇ (τῇ ψυχῇ) καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένῃ, ἐν ὕλῃ ἐστὶ καταδῦναι καὶ πλησθῆναι αὐτῆς. (Ennead. 1, 8, 13.) Im A. T. ist die Quelle des Lebens bei Gott (Ps. 36, 10.) und der Herr bringet den Odem in die Todtengebeine, (Ezech. 37.); der Tod selbst aber ist dem Apostel: ἑαυτῷ ζῆν (2 Cor. 5, 15.); denn dies ist dort der Gegensatz zu dem neuen Leben in Christus. Olympiodor's Worte: κρεῖττον γὰρ τὸ θεόθεν ἄγεσθαι, ἢ ὑφ' ἑαυτοῦ wären schön, wenn er sie so verstanden hätte, wie der Apostel sie etwa sagen könnte (s. dessen comment. in Plat. Alcib. p. 123. ed. Creuz.). Nur Ahnungen der Wahrheit hat das Alterthum: das Christenthum berichtigt sie zugleich, indem es sie erfüllt.

V. 2. ἐν αἷς ποτὲ περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου] Der Apostel geht in dem Folgenden zu einer näheren Bestimmung ihres ehemaligen Zustandes über, er bezeichnet das Wesen desselben, und nennt die unwürdige Knechtschaft auf der einen, und den Zorn Gottes auf der andern Seite, dem sie, wie Alle, unterworfen gewesen seyen. Es geschieht dies unstreitig, um ihnen die Grösse der göttlichen Barmherzigkeit zum Bewusstseyn zu bringen. Hier bezeichnet er diesen Zustand zunächst nach seiner allgemeinen Verbreitung.

περιεπατήσ.] Περιπατ. ἐν τινι Röm. 6, 4. 2 Cor. 4, 2. Col. 3, 7. Eph. 4, 17. 5, 2. wird viel zu äusserlich von Wahl durch norma, qua utitur aliquis erklärt. Es bezeichnet vielmehr die Gränze, innerhalb welcher sich jemand bewegt, in geistigen und sittlichen Verhältnissen also den Zustand. Das Verhältniss der Norm ist einzig und allein durch κατά auszudrücken, wie gleich nachher. Dass περιπατεῖν in's neutestamentliche Idiom zunächst aus dem Gebrauche des hebr. הלך übergegangen und reiner Hebraismus sey, ist seit dem nicht geglückten Versuche des Hor. Vitringa (in den animadverss. ad Vorst. c. 2.)

gegen Vorst das Gegentheil zu beweisen, nicht mehr bezweifelt worden. Vgl. Win. S. 33. und die Lexx.

Statt κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου lesen zu wollen: δαίμονα κτλ., wie Junius that, war eine eben so überflüssige als unglückliche Conjectur. Die Erklärung der Verbindung erschien schwierig, weil man nach der gewöhnlichen Auffassung αἰών und κόσμος als synonym betrachtete (so z. B. Koppe, Flatt, von welchen der erstere schnell die ganze Schwierigkeit mit der Bemerkung beseitigt, ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου sey i. q. ὁ κόσμος οὗτος.). Wie κόσμος und αἰών verschieden seyen, erhellt z. B. aus den Worten Antonin's (2, 12.): πῶς πάντα ταχέως ἐναφανίζεται, τῷ μὲν κόσμῳ αὐτὰ τὰ σώματα, τῷ δὲ αἰῶνι αἱ μνῆμαι αὐτῶν, der reale Leib gehört dem κόσμος an, das Ideale, die μνῆμαι, dem αἰών. Αἰών ist also gewiss nicht der reale Bestand, welchen das Wort κόσμος ausdrückt. Aber ich kann ebensowenig glauben, dass αἰών ursprünglich den Begriff Zeit habe, wie das gewöhnlich in den Wörterbüchern angenommen wird. Hier besonders kommen wir in's Gedränge mit dieser Annahme, die auch Rückert zu der gar nicht zu duldenden Willkühr vermochte: „Paulus habe das Pronomen falsch verbunden und eigentlich sagen wollen: κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦτον τοῦ κόσμου, wie diese gegenwärtige Periode der Welt es mit sich bringt"! Es muss auffallen, dass αἰών in der ältesten Dichtersprache die Bedeutung Leben oder anima vitalis habe, wie in jener bekannten Stelle: ἐπὴν δὲ τόνγε λίπῃ ψυχή τε καὶ αἰών Hom. Il. Π, 453., oder wie bei Pindar, in jenem Bruchstücke heraklitischer und pythagoraeischer Weisheit, das Göttliche im Menschen: αἰῶνος εἴδωλον vitae simulacrum heisst (vgl. Dissen annotatt. ad Pind. T. II. p. 650. und andere Stellen aus Pindar und Homer in Damm. nov. lex. graec. ed. Rost, p. 47 sq. und Blomf. ad Aesch. Prom. 887.). Eine solche Bedeutung des Wortes lässt sich nimmermehr aus dem Begriffe Zeit ableiten. Αἰών (ἄω, ἄημι spirare vgl. ἄητος und αἴητος, und ψύχη-ψύχω, θυμός-θύω, πνεῦμα-πνέω) ist der bewegende Hauch, die Bewegung des Lebens*), zunächst die

*) Vielleicht, dass hiemit die Bedeutung: Mark, Rücken-

Lebensbewegung einzelner Personen. Als solche bekommt das Wort die Beziehung des Zeitlebens, in welcher es auch als die Lebensbewegung des Universums erscheint, und im letzteren Falle, wo es also Weltlauf, Weltleben heisst, kann es je nach dem Begriff von κόσμος die physische oder die geistige Bewegung bedeuten. Als bewegende Kraft kann αἰών aber nicht allein die zeitliche Erscheinung des Weltlebens ausdrücken, (αἰῶνες Zeitläufe, αἰών Zeit, ἀπ' αἰώνων vom Anfang der Zeiten an, so weit rückwärts menschliches Denken reicht, εἰς αἰῶνας auf die Zeiten vorwärts hin, die Zeitläufe in unendlicher Reihenfolge gedacht, Beides menschlicher Ausdruck für ewige Verhältnisse), sondern αἰών erhält auch als die immer erneute Bewegung, die unendliche Kraft geradezu die Bedeutung Ewigkeit, wo dann die Unendlichkeit der Bewegung, die unendliche Linie, als Stetiges, Ununterbrochenes erscheint und sich der Anschauung die Zeit als αἰῶνος εἰκὼν κινητή (Plat. bei Plut. plac. phil. 1, 21.) darstellt. So hat also das Wort αἰών nicht den abstracten Begriff: Zeit, sondern den von Zeitleben, Zeitlauf, (ποταμός τις ἐκ τῶν γενομένων καὶ ῥεῦμα βίαιον ὁ αἰών Antonin. 4, 43.) und wo die Bestimmung κόσμος hinzutritt, hat es seine ursprüngliche Bedeutung Lauf (so Luther), Leben (so Beza, Piscator, Grotius u. A. vita hujus mundi.). Hier also wäre zu übersetzen: nach dem Leben dieser Welt. Dass hier Weltleben in geistiger,

mark, die αἰών hat (vgl. Hesych. s. h. v. Ruhnk. ep. crit. p. 29. bei Diss. zu Pindar T. II. p. 637. und Passow), zusammenhängt. Uebrigens sehe ich eben, dass auch Riemer das Wort αἰών von ἄω ableitet. Sollte nun auch Buttmann (Lexil. 1. S. 233 fgg.) mit seiner Bedenklichkeit gegen die Ableitung des αἴητος von ἄω Recht haben, so thut das der Richtigkeit unserer Ableitung des αἰών keinen Eintrag. Wie die Verwandlung des einfachen Vokals in einen Diphtong überhaupt als Ersatz eines eingegangenen Hauchlautes öfters vorkommt (vgl. Hartung Partikell. 1. S. 216. 228.), so könnte man sich hier speciell, wie ich der Belehrung des Herrn Prof. Hartung verdanke, auf die Grundform von ἄημι wâ, welches im Indischen wehen heisst, beziehen, auf welche Grundform ἀήρ, αὐήρ, aura, ἀώς, ἠώς, ἄυως hindeuten. Vgl. αἶηται, ἄνεμοι Etym. M. p. 32.

ethischer Beziehung gemeint sey, erhellt aus dem Zusammenhange; an sich heisst αἰών jedoch nie mores, genius, wie H. Stephanus, Grotius, Morus, Gesenius lex. man. ed. 1833. s. v. עולם meinten, und hier besonders ist αἰών nicht das Leben nach seiner äussern Erscheinung, sondern das Leben als die bewegende Kraft, wie der erklärende Zusatz: κατὰ τὸν ἄρχοντα u. s. w. lehrt. Verkehrt war es auch, dem allgemeinen Begriffe von αἰών hier die specielle Beziehung (mundana vanitas Suicer) zu geben, welche der Zusatz τοῦ κόσμου τούτου ausspricht, und während Theodoret (dem Bucer, Bullinger u. A. folgen) in seiner Bemerkung: κόσμον καλεῖ τὰ δημιουργήματα, αἰῶνα δὲ τὴν παροῦσαν ζωὴν die allgemeine Bedeutung von κόσμος und αἰών richtig würdigt, wird durch den Zusatz ἡ παροῦσα der Sinn des Ganzen irrthümlich verkehrt, indem ἡ παροῦσα ζωή nur durch ὁ αἰὼν οὗτος ausgedrückt seyn könnte. Andere Ansichten, wie z. B., dass αἰών Röm. 12, 2. und 2 Cor. 4, 4. Menschen einer gewissen Zeit heisse (vgl. Anselmus, Beza, Flatt u. A.), oder gar dass αἰών (so Beausobre, Michaelis) hier im Sinne der gnostischen Schule genommen werden müsse, brauchen nur erwähnt zu werden.

Das Demonstrativum οὗτος könnte hier nur den Sinn haben, welchen νῦν bei ἐνεργοῦντος gleich nachher. Man könnte annehmen, dass der Apostel jetzt nur an das damals wirklich Gegenwärtige dächte. Ohne Demonstrativum würde κόσμος den allgemeinern Begriff haben, den der Ap. sonst oft genug mit verbindet, nämlich als Bezeichnung der unter den Menschen allgemein herrschenden Feindseligkeit gegen das Göttliche ohne alle Beziehung auf irgend eine Zeit (vgl. 1 Cor. 11, 32. 1, 21. und die ἐπιθυμίαι κοσμικαί Tit. 2, 12.). Allein nach dem sonstigen Sprachgebrauche des Apostels bleibt auch hier dem Worte diese Beziehung, nur dass der Begriff von κόσμος durch οὗτος in Gegensatz zu etwas Künftigem tritt, was der Ap. allerdings zwar nie κόσμος μέλλων nennt, weil eben jener Begriff künftig aufhören soll, aber durch αἰὼν μέλλων bezeichnet, so dass ὁ αἰὼν οὗτος und ὁ κόσμος οὗτος dieselbe Sache mit einer geringen Modification des Begriffs ausdrücken (vgl. namentl. 1 Cor. 3, 18. u. 19., und 1, 20. mit Joh. 12, 31.). Der

apostolische Begriff von κόσμος ist nun natürlich zu keiner Zeit in der Sprache der Welt selbst zu finden gewesen. So bildet der neue Geist sich seine neue Sprache, und womit der stoische Gedanke den Inbegriff alles Unwürdigen bezeichnet, ein ἀπόστημα καὶ οἶον φῦμα τοῦ κόσμου zu seyn (Anton. 2, 16. 4, 29.), das würde dem Apostel nur als Bezeichnung des rechten und gesunden Zustandes erscheinen.

Κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος,] Ehe wir auf die Erklärung der Worte selbst eingehen, (von welchen Rückert sagt, der ἀρ. werde uns weniger Schwierigkeit machen, wenn wir uns nur nicht scheuten, in ihm den Teufel zu erkennen,) müssen zuerst die bedeutenden, sprachlich falschen Versuche, die in der Geschichte der Auslegung vorliegen, ausgeschieden werden. Für's Erste sind alle die angeblichen Hebraismen zu verwerfen, mit denen man aus ἀρχ. τῆς ἐξ. hat einen princeps potentissimus machen wollen (so z. B. Clarius). Wenn auch gar nichts sonst dagegen spräche, so wäre der Artikel allein dafür entscheidend, dass wir dem Zusatz seine substantivische Geltung zu lassen haben. Dasselbe gilt auch für die Uebersetzung: potestatis aëriae des Syrers nach Tremellius, des Anselmus, Bucer u. A. Wahrscheinlich ist diese Uebersetzung zum Theil auch durch die letzten Worte der Erklärung des Chrysostomus veranlasst worden, welcher sagt: τοῦτο πάλιν φησὶ, ὅτι τὸν ὑπουράνιον ἔχει τόπον καὶ πνεύματα πάλιν ἀέρια αἱ ἀσώματοι δυνάμεις εἰσὶν αὐτοῦ ἐνεργοῦντος. Vgl. Oekumen.: τὸν τοῦ ἀέρος ἄρχοντα τουτέστι· τὸν ἐναέριον ἄρχοντα, οὐ γὰρ ἀέρος ἄρχων ἀλλὰ ἐναερίων. Von den wunderlichen Versuchen, τοῦ ἀέρος mit dem folgenden τοῦ πνεύμ. in Verbindung zu setzen, ist bei der Erklärung der nächsten Worte zu reden.

Falsch ist zuletzt auch die Ansicht, die noch Flatt vorträgt: ἐξουσ. sey Genitiv der Apposition = ὅς ἐστιν ἐξουσία. Als ob man unter allen Verhältnissen einen Genitiv der Apposition annehmen dürfte! Wenn der Begriff des nomen regens an sich in keinem bestimmten Verhältniss zu dem von ihm im Genitiv abhängigen Substantiv steht, dann kann und muss es einer weitern Erörterung überlassen bleiben, welches Abhängigkeitsverhältniss der Genitiv ausdrücke. So oben: Volk des

Eigenthums. Eine solche weitere Erörterung ist aber hier unmöglich, weil der Begriff „Herrscher“ an sich in ein bestimmtes Verhältniss zu jedem von ihm abhängigen Substantiv tritt. Etwas anderes ist es, wenn z. B. κύριος herkömmliche Bezeichnung eines bestimmten Subjects geworden ist; dann ist ebenfalls eine Annahme des genit. apposit. möglich, wie 1 Cor. 2, 8. τὸν κύριον τῆς δόξης, den Herrn, welcher Herrlichkeit ist. Dies findet aber hier nicht statt, ὁ ἄρχων ist nicht im N. T. herkömmliche Bezeichnung eines gewissen Subjects; mit andern Worten, es bleibt dem substantivischen Participium die ungeschwächte Kraft des Verbalbegriffs. Dann kann, wie bei der Verbindung: der König Indiens, oder der Fürst der Wüste, der Herrscher der Welt, das abhängige Substantivum nur das Object anzeigen, worin oder worüber Jemand Fürst oder König oder Herrscher ist. Derselbe Grund wird uns nun auch hindern, der Uebersetzung des Erasmus, Flacius, Beza, Piscator u. s. w: cui potestas est, beizutreten.

Es ist ferner jede Voraussetzung zu verwerfen, nach welcher Paulus in diesen Worten auf eine ihm fremde Vorstellung eingegangen wäre. Es könnte dies nämlich nur in einer gedoppelten Weise geschehen seyn: 1) als Polemik, 2) als Anbequemung an einen seinen Lesern verständlichen Ausdruck. Wenn man hier von der ersten eine Spur entdecken kann, so kann man aus jeder Stelle eine polemische machen. Besonders unglücklich ist Michaelis; der αἰών hat eine gnostische Begriffsbezeichnung seyn sollen, womit aber der Ap. seine Leser nicht in ihrem Irrthume habe bestärken wollen, denn er nenne diesen αἰών einen Teufel. Aber nach der weitern Erklärung (ausser welcher er übrigens noch andere vorschlägt,) ist nun unser ἄρχων selbst ein gnostischer Ausdruck, der den Teufel habe bezeichnen sollen. Das hiesse doch wirklich den Gnosticismus mit dem Gnosticismus austreiben, und es wäre eine musterhafte Beweisführung: euer αἰών ist nicht das, was ihr so nennt, sondern das, was ihr nicht so nennt; gerade wie wenn einer einem ehemaligen Parsen, um Andern, die den Irrthümern des Parsismus noch huldigten, zu zeigen, dass ihre Ormuzdverehrung Teufelsdienst sey, hätte schreiben wollen: du wandeltest einst in den Wegen des Ormuzd, des Ahriman. Das

Schlimmste aber ist, dass man für die Existenz dieses angeblich gnostischen Ausdrucks den Beweis schuldig blieb, der Verkehrtheit zu geschweigen, mit der man sich den Apostel gegen das ausgebildete System eines spätern Gnosticismus kämpfend dachte. Aber auch abgesehen von dieser ganz speciellen Verirrung der Auslegung, so ist dennoch auch bei richtiger Auffasung von *αἰών* unbegreiflich, wie man hier bei geringer Aufmerksamkeit eine Polemik gegen besondere Irrthümer einer bestimmten Richtung finden konnte. Der Irrthum kleinasiatischer Sekten bestand in einer *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* (Col. 2, 18.). Angenommen nun, diese *ἄγγελοι* hätten *ἡ ἐξ.* oder *αἱ ἐξ. τοῦ ἀέρος* geheissen, so verstanden ihre Verehrer unstreitig nicht den Teufel darunter. Es hätte dann unsere Stelle nur den Sinn: sonst waret ihr einer solchen *θρησκεία* zugethan, jetzt nicht mehr. Die einzige polemische Beziehung läge in dem folgenden: *τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας*, darin, dass er jene, bei welchen sich jetzt noch solche Engelanbetung finde, *υἱοὶ τῆς ἀπειθ.* nennt. Allein nun sagt der Apostel gleich darauf, er und die Juden hätten auch zu dieser speciellen Klasse von Ungehorsamen gehört: *ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημεν* (v. 3.). Wie das nun einerseits unwahr wäre, so höbe auch die weitere Bestimmung *ἐν ταῖς ἐπιθυμ.* u. s. f. die Behauptung, dass sie zu dieser speciellen Klasse von Ungehorsamen gehört hätten, wieder auf; kurz es wäre eine ganz ungereimte und sich selbst widersprechende Verknüpfung des ehemaligen Zustandes der Juden mit dem gegenwärtigen der kleinasiatischen Theosophen. In geringerem Maasse trifft nun derselbe Einwurf auch die zweite Annahme, die Worte seyen Anbequemung an einen den Lesern geläufigen Ausdruck. Wozu hätte der Apostel sich eines Ausdruckes bedienen sollen, der nach allen seinen speciellen Beziehungen doch nur bei jenen Theosophen Geltung gehabt hätte, während er von einer Thatsache reden will, die sich in gleicher Weise früher bei jenen, den gläubig gewordenen Kleinasiaten, wie bei den Juden fand? Es wäre nur der Grund denkbar, dass sie etwa den andern und gewöhnlichen Ausdruck nicht verstanden hätten. Dies liesse sich nun im Allgemeinen nicht bei christlichen Gemeinden erwarten, die

die Predigt des Evangeliums lange genug schon gehört hatten. Hiezu kommt, dass der Ap. in unserm Briefe den gewöhnlichen Ausdruck selbst braucht, also dessen Verständniss voraussetzt (6, 11. τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου). War es nun hier, wo er von einem frühern, tiefen Verfall reden will, an dem sie Alle Theil gehabt hatten, passend, die Botmässigkeit unter dem Fürsten der Finsterniss mit einem Ausdrucke eines Systems zu bezeichnen, das jene selbst als abentheuerliche Thorheit betrachten mussten? Vor einer solchen Annahme hätte das einfache Gefühl bewahren sollen, und die Anmerkung Wetstein's ist eben so lächerlich, als widerlich, wenn er schreibt: Paulus ita loquitur ex principiis philosophiae Pythagoreae, quibus illi, ad quos scribit, inbuti erant. Noch weniger lässt sich ein Grund für die Meinung denken, Paulus habe hier eine unter den Juden gäng und gebe Bezeichnung gebraucht, nicht als ob er sie für richtig gehalten habe, sondern nur, weil sie gewöhnlich gewesen sey. Das heisst in den Context hineinlegen, was Einem beliebt, und die Annahme der Gedankenlosigkeit statt der des klaren Bewusstseyns zum Kanon der Interpretation machen. Man verfährt so mit keinem Profanscribenten; also wird der Apostel doch wenigstens auch auf ein Recht der entgegengesetzten Praesumtion Anspruch machen dürfen. Wie schön sich diese Meinung im Zusammenhange der Stelle ausnehme, mag die Paraphrase Zachariae's zeigen, wo es heisst: „ihr folgtet dem Willen des Fürsten, der unter den Juden für den Herrn der sogenannten Luftgeister gehalten wird, welche nichts anders sind, als die, so wir sonst Teufel nennen, und in der Luft ihre Wohnung haben sollen.“ Eine solche Notiz über den Wahn der Juden muss die kleinasiatischen Christen erstaunlich interessirt und erbaut haben! — Ich übergehe die fast noch abentheuerlichern Meinungen eines Sal. v. Till und Oeder, die schon Wolf widerlegt hat.

Nehmen wir allgemeine Anklänge anderer Stellen zu Hülfe, wie 2 Cor. 4, 4. ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, Eph. 6, 12., wo nach Erwähnung des διάβολος zur weitern Erklärung die κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου u. s. w. genannt werden; ferner Col. 1, 13. ἐξουσία τοῦ σκότους, so können wir an der Gewissheit, die uns schon die Stellung der Worte im

Contexte gab, nicht länger zweifeln, dass der Ap. die vorliegenden Ausdrücke mit bestimmtem Bewusstseyn als passende Bezeichnungen dessen, was er im Sinne hatte, gebraucht habe. Allein wie haben wir die Worte zu nehmen? Was zuerst ἐξουσία betrifft, so kann es hier nicht ein Individuum seyn; es wäre ja nichts seltsamer und dem, was wir sonst bei dem Apostel finden, widersprechender, als die Verweisung auf einen einzelnen Mächtigen abhängig von einem andern Mächtigern, von dem sie ihrerseits abhängig seyen. Auch bezweifle ich die Richtigkeit einer zweiten Annahme: ἐξουσία heisse regnum, imperium, ditio, eine Meinung, die der Erklärung der Kvv. zu Grunde liegt (s. Hieronym., Chrysost., Theodoret, Oekumen., Theophyl., Ambrosiast.), und die unter den Neuern bestimmt von Morus, Koppe, Rosenmüller, Wahl ausgesprochen wurde. Dass nämlich das Wort von den Alexandr. für ממשלה gebraucht wurde, ist gewiss. S. St. bei Koppe, Wahl clav. maj. u. s. w. Aber bei dem Apostel kommt es nicht so vor, alle dafür citirten Stellen bei ihm, ja auch alle andern Stellen des N. T. leiden, meines Erachtens, eine andere Erklärung. Sonst wäre der Sinn passend, und das folgende τοῦ πνεύματος darf wenigstens nicht, wie Flatt meint, als Grund zur Verwerfung der fraglichen Erklärung betrachtet werden. Ich ziehe bis jetzt die Auffassung vor, wonach ἐξουσία Gesammtbegriff alles dessen wäre, was mächtig ist, was Zanchius und Baumgarten mit der Bemerkung wollten, es stehe für potestates, collective. So auch Rückert. Mit unserer Stelle wäre dann Matth. 9, 34. 12, 24. 26. Marc. 3, 22. Luc. 11, 15. zu vergleichen. Was wäre aber der Herrscher über die Macht der Luft? Man hat dies nun entweder metaphorisch, oder metonymisch, oder eigentlich genommen. Dass die Worte sich auf den Teufel beziehen, darüber konnte kein Zweifel obwalten.

Wenn man nun aber sagte, es sey ein metaphorischer Ausdruck, die Ausdehnung der Macht zu bezeichnen (Flatt citirt Poli syn., wo ich diese Ansicht aber nicht finde), oder wenn Calvin und Beza hierin nur eine bildliche Bezeichnung der Gefahr sehen (Beza sagt: Paulus versetze die bösen Geister in die Luft, minime id tamen, ut locus ille quasi peculiariter

tenendus attribuatur, sed ut nostris capitibus illas veluti imminere cogitantes eo simus adversus illorum impetum paratiores, vgl. Calvin inst. 1, 14, 13.), so wäre das Erste nur dann einigermassen zulässig, wenn es verstattet wäre, τοῦ ἀέρος als adjectivischen Zusatz zu nehmen; das Zweite aber ist eben so geschraubt als das Erste und hat hier gar keinen Sinn, wo nicht gewarnt, sondern gesagt werden soll, wer der ist, dessen Anhänger sie sonst gewesen seyen. Sehr viele Ausll. dagegen nehmen ἀήρ in der Bedeutung Finsterniss und fassen das wiederum tropisch pro obnubilatione mentis; so Clericus, Coccejus, Heinsius, Nyloë, Storr opusc. I. p. 178., oder abstract. pro concreto, verfinsterte Geister, Menschen und höhere Geister, s. Flatt. Bei der Beurtheilung dieser Annahme müsste man nun vor Allem gegen die Autorität der angeblichen Parallelstellen protestiren; denn wenn auch 6, 12. und Col. 1, 13. τοῦ σκότους steht, so folgt daraus doch noch nicht im Geringsten, dass ἀήρ = σκότος sey. Der frühere Streit, ob ὁ oder ἡ ἀήρ die Bedeutung Finsterniss habe (s. Flatt Anhang zum Comment. S. 594 fgg. opusc. p. 454 sqq.), ist abgethan, man weiss, dass diese ganze Meinung auf einer irrthümlichen Auffassung homer. Stellen beruhte (s. Passow). Dass ἀήρ verschieden von αἰθήρ und οὐρανός sey, ist bekannt. Es bezeichnet die niedere Athmosphäre, Nebel. Zu den bekannten Hesiodischen und Homerischen Stellen füge ich die des Plutarch, der von der Zeit der ersten Schöpfung sagt: ἔτι μὲν οὐρανὸν ἔκρυπτεν ἀήρ (de esu carn. or. I. §. 2. p. 230. ed. Hutt.). In der Stelle Joseph. antiq. 8, 4, 2. Bitten senden εἰς τὸν ἀέρα, ist unstreitig die ursprüngliche Scheidung verloren gegangen, was nicht von Flatt hätte geläugnet werden sollen (Anhang S. 600.). Dieser abweichende Gebrauch geht uns hier aber nichts an. Die Scholiasten und Lexikographen (s. Flatt im Anh. zu s. Comm.) bemerken nun hin und wieder mit vollem Recht, dass ἀήρ gebraucht worden sey, um Finsterniss zu bezeichnen. Aber man hat keine einzige Stelle gefunden und wird keine einzige finden, wo eine andere Finsterniss darunter zu verstehen wäre, als die materielle. Nirgends hat sich ἀήρ in seiner tropischen Bedeutung zu einem neuen Tropus, zur Bezeichnung geistiger Finsterniss gestaltet. Es kommt ferner hinzu, was schon Wolf

richtig bemerkte, dass ἀήρ in der Bedeutung Finsterniss zunächst sich nur bei Dichtern finde. Daher sagt Plutarch (de primo frigido c. 9. p. 105. ed. Hutt.): ὅτι δ' ἀὴρ τὸ πρώτως σκοτεινόν ἐστιν, οὐδὲ τοὺς ποιητὰς λέληθεν· ἀέρα γὰρ τὸ σκότος καλοῦσιν, wo dann die bekannten Stellen aus Odyss. 9, 143. Il. 17, 649. Hesiod. Theog. 119. (τάρταρον ἠερόεντα) folgen. Im ganzen N. T. findet sich nun nicht einmal von diesem Gebrauche eine Spur, geschweige denn, dass man berechtigt wäre, eine tropische Wendung des Tropus anzunehmen, wofür man gar kein Beispiel hat. Demnach muss diese Ansicht verworfen werden.

Auch die Annahme einer Metonymie, eines continens pro contento, so dass der Dunstkreis die von ihm umgebene Erde bezeichne, ist durchaus unhaltbar. Alt scheint diese Ansicht zu seyn. Sie liegt wahrscheinlich der Lesart weniger Mss. τούτου zu Grunde, so wie sie sich auch in der Uebersetzung der Vulg. Hilarius, Ambrosiaster u. A. aëris hujus ausspricht und dann ausdrücklich von Thomas Aquin, Erasmus, Vatable, Bullinger u. A. behauptet wird. Der Letzte sagt: sumitur aër pro infima illa regione, ut idem hoc loco polleat, quod alibi mundus. Wenn τούτου auch im Texte stände, so wäre das immer noch die allerseltsamste, nie wiederkehrende Bezeichnung für die Erde, wie viel weniger ist ἀήρ absolut gebraucht je im N. T. Bezeichnung dieses Weltkörpers im Gegensatz zu andern. So ist also auch diese Meinung unhaltbar.

Wenn Michaelis Recht hätte, so dürfte ich zur dritten, der eigentlichen, Auffassung des Wortes nun kaum übergehen. „Ich will Paulum lieber nicht mit diesem Gedanken beschenken", sagt er. „Ich habe von meiner Kindheit an nie eine Spur davon gehabt, dass Teufel in der Luft wohnen", ist sein Grund. Wenn Alles das unwahr wäre, wovon einer von Kindesbeinen an keine Spur gehabt hat, so hätte eine wahrscheinlich nicht geringe Zahl von Interpreten das unbestrittene Recht, zwei Drittheil vom Inhalte der Bibel für unwahr zu erklären. Doch war es eine Ehrlichkeit, die man jetzt oft genug zurückwünschte, mit solchen wunderbaren Argumentationen herauszurücken.

Die Schwierigkeit unserer Stelle besteht für den Ausleger darin, dass, nach meiner einstweiligen festen Ueberzeugung, gar nichts auf historischem Wege für die Entstehung dieser Bezeichnung ausgemittelt werden kann. Es ist unbegreiflich, wie man, um zu beweisen, dass im A. T. sich schon eine ähnliche Vorstellung finde, auf Hiob. 1, 16. das Feuer, das vom Himmel auf Veranstaltung Satans fällt, sich berufen konnte (so z. B. Elsner). Viel richtiger bemerkt dagegen Bucer: aëream istam regionem, qnam infra (6, 12.) per coelestia intelligit, solus Paulus, indubie ex peculiari revelatione, malis istis spiritibus attribuit. Es ist ferner eben so unbegreiflich, wie man im Ernst, um die Entstehung dieses Ausdruckes zu erklären, sich auf das platonisirende System der Alexandriner oder gar auf Aeusserungen bei Plutarch und Neuplatonikern berufen konnte. Wäre die Stelle der Art, dass man ein Eingeben des Apostels auf ein ihm fremdes System annehmen dürfte, so hätte die Hindeutung doch einen Schein von Angemessenheit. Da dies aber nicht ist, schwindet auch der letzte Schein derselben. Oder sollen wir etwa gar hier einen Einfluss alexandrinischer Gnosis auf den Ap. gewahren? Ich argumentire e concessis, wenn ich behaupte, dass die Daemonenlehre dann der einzige Punct wäre, wo ein solcher Einfluss sich zeigte. Ist aber eine solche Vermuthung nicht der gröbste Widerspruch mit der histor. Thatsache, dass gerade unser Ap. der allerentschiedenste Gegner einer Gnosis in solchen Puncten (vgl. den Col. Brief) war? Hiezu kommt noch, dass alle jene seit Elsner, Wolf, Wetstein u. A. citirten Stellen insofern gar nicht hieher gehören, als sie, und namentlich die Stellen aus Philo, nur im Allgemeinen sagen, dass die platonisirende Philosophie den Raum zwischen Himmel und Erde sich mit höheren Wesen angefüllt dachte, aus welchem Gedanken allgemeinern Inhalts nur unbegreiflich bliebe, wie der Apostel dazu gekommen wäre, gerade das Reich des Bösen mit einem Praedicate zu bezeichnen, welches den Aufenthaltsort sowohl guter als böser Wesen anzeigte. Die Philonischen Stellen sind obendrein nur platonisirende Modificationen der A. Testamentlichen Engellehre: de plantat. *ἃς οἱ μὲν Ἕλληνες ἥρωας καλοῦσι, Μωϋσῆς δὲ ἀγγέλους.* de gigant. *ἄγγελοι, οὓς οἱ φιλόσοφοι*

δαίμονας καλοῦσι, ψυχαί εἰσι κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι u. s. w. Den groben Fehler, die Benennung an unserer Stelle aus Systemen abzuleiten, die der Ap. gar nicht kannte, ja gegen deren allgemeine Richtung er polemisirte, vermieden freilich die, welche sagten: erat communis Judaeorum opinio. Aber, täuschen wir uns nicht ganz, so steht die Beweisführung auf eben so schwachen Füssen. Eine communis opinio der damaligen Zeit hat man nicht mit ein paar Stellen aus spätern Schriften bewiesen. Der wäre schlecht berathen, der sich über die Volksmeinung zur Zeit Luthers aus Documenten des 18ten Jahrhunderts belehren wollte. Allerdings ist nach dem, mehr stereotypen Wesen der jüdischen Nationalität eine solche Differenz späterer und früherer Jahrhunderte nicht anzunehmen. Dennoch bliebe hier nur Vermuthung nicht Beweisführung. Wie viel weniger bleibt, wenn wir aus der widerspruchsvollen Lehre der jüdischen spätern Schriften etwas Gewisses schöpfen wollen. Seit den Tagen des Drusius und Elsner trägt man sich immer mit denselben Stellen. Das Citat aus dem Commentar zum B. Aboth, das Drusius zu 6, 12. hat: sciendum, a terra usque ad expansum omnia plena esse turmis et praefectis, et infra plurimas esse creaturas laedentes et accusantes, omnesque stare ac volitare in aëre, neque locum esse vacuum sed omnia plena praepositis, quorum alii ad bonum, alii ad malum, alii ad vitam, alii ad mortem incitant, ist eben so allgemeinen Inhalts, als die andern aus מנחה חדשה u. des Jos. Castil. in porta luc., welche dasselbe allgemeine Raisonnement enthalten, wie die Stelle des Chalcid. bei Wetstein: dass Alles erfüllt seyn müsse, ne quis mundi locus desertus existimetur. Eine solche Deduction ist nun nie Ausdruck der Volksmeinung und erklärt, was die Hauptsache ist, gar nicht, wie das Reich des Bösen ohne weitern Zusatz durch ἐξ. τοῦ ἀέρος hat bezeichnet werden können. Die Stelle des R. Bechai in Pentat 90, 1. wo er von bösen Engeln redet שוכנים באויר, die ebenfalls seit Elsner überall zu finden ist, spräche, als Ausdruck der Volksmeinung gefasst, nur gegen jede Möglichkeit einer Erklärung unserer Stelle aus ihr. Denn wenn man die Stelle ganz citirt hätte, wie sie Eisenmenger auch aufführt (S. 437.), so würde man gefunden haben, dass nach R. Bechai die bösen

Engel, die die Träume senden, in der Luft wohnen, die aber den Menschen zum Bösen verführen, die wohnen in ihm, und noch andere wohnen in den Abgründen des Meeres. Wenn der Ap. an irgend eine Classe von dieser Daemonenordnung gedacht hätte, so hätte ihm gerade die erste nicht einfallen können. Zu dem gewännen wir die Einsicht, dass nach der Volksmeinung die bösen Engel da und dort ihre Stätte gehabt hätten, wie denn auch der Talmud שבת c. 23. von daemones sylvestres erzählt (s. Bartol. bibl. rabb. T. I. p. 317.). Die מזיקין aber, die nach R. Eliezer in פרקים c. 7. (bei Bartol. T. 1. p. 297.) als המהלכים ברקיע bezeichnet werden, heissen nur so, weil gute wie böse Engel nach der Meinung der Juden Flügel hatten. (Talm. Tr. Chagiga c. 2., wo sie auch essen und trinken, wie denn die Meinung einer Geistigkeit dieser Wesen eine ungleich spätere, namentlich von Maimonides eingeführte ist. vgl. Hacksp. disput. de angelor. nominib. p. 239. syll. diss.) Beruft sich nun auch noch Bengel auf jene Stelle bei Buxtorf (lex. talm. p. 1495.): Sammaël volans instar avis, so fällt uns das eben so wenig auf, da ja Sammaël zwölf Flügel hatte (s. das Hauptbuch über Sammaël R. Eliezer פרקים פ״. 13. bei Bartolocc. T. 1. p. 320. und die Hirngespinnste über den Flug des Sammaël ebendas. p. 323 sq.) als wir begreifen, was jene Stelle dort zur Erklärung unserer Stelle thue, da sie weder eine Volksmeinung vorträgt, noch vom Reich des Bösen überhaupt redet, sondern nur eine abgeschmackte allegorische Deutung von Hiob 28, 7. enthält, in welcher, wie mir scheint, das volans instar avis nicht einmal als Epitheton steht, sondern nur als Erzählung von der Art der Verführung der Eva (סמאל דפרח היך עופא ולא סקרתיה עינה דחוה), die nach einem andern Bericht so eingeleitet wird, dass Sammaël auf der Schlange geritten kommt. Eben so verkehrt war es, in der Stelle סמאל השר הגדול שבשמים bei R. Eliezer eine Vermittlung zwischen unserer Stelle und 6, 12. finden zu wollen. Sammaël ist nach der Erzählung, dort im Himmel, ehe er herabsteigt, die Eva zu verführen, von ihrer Schönheit selbst zum Falle gebracht, wird er vom Himmel herabgestürzt (s. Bartol. T. 1. p. 320 sqq.). Man hätte viel besser gethan, auf solche Stellen, wie im Buch Sohar,

worauf syn. lib. Sohar Cabb. denud. T. II. p. 128. aufmerksam macht, zu provociren, wo es heisst, dass die bösen Geister in der Nacht umherfliegen, wäre es nicht völlig begründet, dass, nach Allem, was wir über die spätere Volksmeinung wissen, das in der Luft fliegen und geflügelt seyn in gleicher Weise von guten und bösen Wesen galt, in keiner Art also Kennzeichen für eine Gattung derselben, wie hier bei dem Apostel, seyn konnte.

Ja selbst bei Conjecturen wie die, dass diesen Wesen der aër als Wohnplatz angewiesen werde, weil sie selbst aëriae seyen, was sich bei Kvv. wie Chrysotom., bei Spätern wie Anselmus z. u. St. (vgl. Bernard. in psalm. qui habitat serm. 16. und genaue und ausführliche Erörterungen bei Pet. Martyr locc. comm. p. 61. und 68. ed. Lond. 1576.) findet, sehen wir uns in die grössten Widersprüche verwickelt, wenn wir aus dem heraus argumentiren wollen, was wir von den Meinungen der Juden wissen. Denn eine Abgeschmacktheit verdrängt die andere. Bald hat Gott die bösen Geister am Abend vor dem Sabbath geschaffen, ist aber nicht fertig geworden und darum sind sie ohne Leiber (s. die Stellen bei Bartol. T. 1. p. 289. Eisenmeng. S. 409—411.), bald sind sie aus Feuer und Luft gebildet (vgl. Bartol. ebendas. und Gaulmin. lib. II. notar. ad lib. de vit. et morte Mosis p. 377. Eisenmenger a. a. O.), bald verdanken dieselben מזיקן, die in der Luft schweben, ihre Entstehung pollutionibus nocturnis (vgl. Hackspan. disput. de ang. nom. p. 328.), bald datiren sie sich von dem Umgange her, den die Teufel und Teufelinnen mit Adam und Eva 130 Jahre lang gehabt (s. Bartol. Eisenm. u. s. w.), und ebenso nehmen auch wiederum die höhern Engel Luftkörper an, wenn sie vom Himmel zur Erde herabsteigen (synops. lib. Sohar. Cabb. denud. T. II. p. 121. Nr. 47. 49.).

In solchen Pfützen sucht man nach Erklärung für den Ausdruck des Apostels vergeblich und auch die letzte mögliche Beziehung, die man zwischen einem Reiche des Bösen und der Luft finden könnte, dass nämlich die untere Luft selbst als wirkende Ursache des Bösen wäre betrachtet worden, wäre eine des Apostels eben so unwürdige, von seiner Lehre durchaus bekämpfte Fiction, als sie auch, so viel ich weiss, nur

eine Meinung der spätern philosophirenden Juden ist, während nach dem Talmud die böse Natur (יצר הרע) von Gott selbst dem Menschen anerschaffen wurde (Vgl. Lipm. im B. ניצחון num. 23. mit Talm. Tr. קידושין c. l. und Hacksp. not. ad Lipm. c. 3. p. 469.). So gehen wir denn auch von diesem Gebiete, dessen Producte, wie sie von den genannten ältern Auslegern dargeboten sind, auch noch von Rückert als baare Münze und treffende Erläuterung des paulinischen Gedankens hingenommen werden, mit der Ueberzeugung weg, dass gar keine nur halbweg brauchbare Ausbeute für die Erklärung unseres Textes dort gewonnen werden könne.

Die Meinungen der nicht unmittelbar erklärenden Kvv. haben nur dogmenhistorisches Interesse und sind, so weit Usteri sie in einer Uebersicht als Anhang zu seiner Entw. d. paul. Lehrbegriffs giebt, für unsere Stelle von keinem weitern Belang.

Natürlich ist die Bemerkung des Theodoret falsch, der in der ἐξουσία τοῦ ἀέρος ein ehemaliges Reich sieht, während jetzt (νῦν) der Teufel διδάσκαλος δυσσεβείας καὶ πονηρίας sey. Dies wäre nur bei einer ausdrücklichen Bezeichnung des Gegensatzes durch ποτέ annehmbar, wie jetzt die Worte lauten bezieht sich das νῦν, man mag πνεύματος fassen, wie man will, nur auf eine damalige Wirksamkeit des vorher näher bezeichneten Wesens. Die Augustin'sche Ansicht (ad Ps. 143.) damnatum ad aërem tanquam ad carcerem ist nur bei der Ansicht haltbar, dass ἀήρ gleich dem sey, was 2 Pet. 2, 4. gesagt wird: σειραῖς ζόφου ταρταρώσας. Wie die Stelle auch erklärt werden möge, so scheint etwas der Art nicht in die Worte unsers Apostels gelegt werden zu dürfen, erstens wegen der parallelen Stelle 6, 12., wo die πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις sind und weil zweitens hier gar nicht von der Strafe einer Fesselung, sondern von ihrer freien Wirksamkeit in Diesen und Jenen geredet wird. Immer besser mag also mit Ambrosiaster die Herrschaft als eine usurpirte betrachtet werden, dem Teufel gewährt, wie Chrysostomus richtig bemerkt, durch die ἀπειθεία der Menschen, in denen er sein Werk treibt. Wir übrigens, die wir ἐξουσία nicht in der Bedeutung ditio, sondern als Macht, Collectivbegriff geisti-

ger Persönlichkeiten nehmen, stimmen dann der Bemerkung Theophylakt's bei: *οὐχ ὡς τοῦ ἀέρος δεσπόζοντα (αὐτὸν καλεῖ), ὥστε οἰκονομεῖν αὐτόν· ἄπαγε· ἀλλ' ὡς αὐτῷ ἐμφιλοχωροῦντα.* Denn ganz besonders ungereimt ist es, hier mit Zanchius, Tirin, Calixt an eine Macht des Teufels zu denken, mit der er Gewitter mache (vgl. auch Cornel. a Lapide), als ob es sich hier um Landplagen, und nicht vielmehr um die bösen Lüste (v. 3.) handele, in welchen das Geschlecht der Menschen seiner Botmässigkeit unterthan ist. Was aber Grotius von einem Unterschiede irdischer und luftiger (terrestres und aërei) Dämonen, gestützt auf Platon's: *δαίμονες ἀέριον γένος*, spricht, von welcher die erstern die gröbern, die zweiten die feinern sündlichen Neigungen einflössten, das hat schon mit Recht Calov als *ἄτερ γραφῆς* verworfen.

Bleiben wir bei dem, was der Apostel sagt, stehen, dass diese Wesen *πνευματικά* (6, 12.) seyen, so ist es eine einfache Folgerung, dass es widersinnig wäre, dächte sie Jemand an die Erde, wie irdische Körper, gefesselt. Wenn sie nun nicht irdische Wesen sind, so können sie auch nicht himmlische genannt werden, denn der Himmel ist in der Schrift und bei dem Apostel Aufenthaltsort dessen, was rein, makellos, göttlich ist (vgl. zu v. 3.). Und sonach wäre nichts richtiger als die Schlussfolgerung des Oekumenius: *καλῶς τό· τοῦ ἀέρος προσέθηκεν. Εἰ γὰρ καὶ ἄρχοντα αὐτὸν ἡμεῖς ἐχειροτονήσαμεν, ὑπὸ τὸν οὐρανόν ἐστιν αὐτοῦ ἡ ἀρχή, οὐχ ὑπὲρ τὸν οὐρανόν. Ὁ δὲ ὢν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἢ ἐν τῇ γῇ ἐστιν ἢ ἐν τῷ ἀέρι ἐστί. Εἶτα δὲ ὡς ὢν πνεῦμα ἐν τῷ ἀέρι ἐστί. Φύσις γὰρ τοῖς πνεύμασιν ἡ ἐναέριος διατριβή.* Es ist dieselbe einfache Schlussfolgerung, die auch nach der kabbalistischen Ansicht die bösen Engel unterhalb des מקדשא לעילא des obern Heiligthums wohnen lässt. S. apparat. in lib. Soh. P. I. sub. v. הי Cabb. denud. T. I. p. 417. Ueber einen angeblichen Widerspruch unserer Stelle mit andern der heil. Schrift vgl. gute Bemerkungen bei Steiger zu 1 Pet. 5, 9. S. 412 fg.) — Ueber den Gebrauch von *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* vgl. zu 6, 12.

τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας] Die Meinungen über die Verbindung des Anhangswortes mit dem Vorhergehenden sind zwar nicht alle so unge-

schickt wie die Ansicht, dass per hebraismum τοῦ πνεύματος mit dem vorhergegangenen τοῦ ἀέρος verbunden und übersetzt werden könne: spiritus hujus aërei (!); doch ist des Vatable Ansicht, τοῦ πν. sey als Apposition des vorhergegangenen ἐξ. Collectivsubstantiv, (singul. pro plur.) von Wolf sehr unglücklich durch Berufung auf Act. 23, 8. 2 Thess. 2, 2. vertheidigt worden, während schon vor ihm Grotius nicht glücklicher glaubte, sich auf die Analogie von ἄνθρωπος, welches auch oft das Geschlecht bezeichne, zur Rechtfertigung dieser Meinung beziehen zu dürfen. Allein wie in der That πνεῦμα nie für πνεύματα steht, so ist auch das Verhältniss des Wortes ἄνθρωπος u. dgl. ein ganz Anderes. Wenn ein Wort ausschliesslich das Individuum einer Gattung bezeichnet, so dass eine andere Beziehung unmöglich ist, kann das Individuum mit dem Artikel die Gattung vertreten. Πνεῦμα ist aber nicht ausschliessliche Bezeichnung eines Individuums, sondern zuerst Bezeichnung einer allgemeinen Wesenheit (οὐσία), die als charakteristische Qualität von Individuen zur Bezeichnung dieser Individuen schlechtweg dienen kann, ohne jedoch den allgemeinern Charakter zu verlieren, so dass als Name eines Individuums gebraucht es immer nur im Singularis ein, im Pluralis mehrere bezeichnen kann, wo es kein Individuum bezeichnet, auch nur Name der Substanz im Allgemeinen ist.

Während nun schon Ambrosiaster in der Uebersetzung spiritum, τοῦ πν. als Apposition von τὸν ἀρχ. betrachtete, suchte man entweder wie Flatt (vgl. Bullinger's qui est spiritus) diese Verbindung durch die Annahme eines genit. apposit. zu rechtfertigen, wogegen schon oben das Nöthige bemerkt worden ist, oder man nahm an, der Apostel sey aus der Construction gefallen (so Piscator, unter den Spätern dann Koppe.). Winer verwirft diese Annahme, obwohl er hinzusetzt: der Apostel hätte hier am leichtesten von der richtigen Construction abirren können. Jedoch kann ich mich zu der Erklärung, die Winer dann als Bengel's Ansicht giebt, ebensowenig bekennen, als sie Bengel ausspricht. Winer will πνεῦμα als Gesinnung nehmen; allein es wäre da die Verbindung mit ἄρχων eben so unpassend, als mir die Exegese von ἐξουσ. τοῦ ἀέρ. unapostolisch erscheint, da der Ap. nirgends

solche objectiv wirkende Ursachen in subjective Zustände auflöst. Bengel spricht keine andere Meinung als die des Zanchius, Beza und Anderer aus, wenn er sagt: πνεύμ. sey hier principium illud internum, ex quo fluunt actiones infidelium, und dass Bengel hier nicht etwa das Herz meine, beweist eben so sehr sein Zusatz: oppositum spiritui fidelium filiorum Dei als seine Berufung auf Luc. 4, 33. (ἄνθρ. ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου.) Die letzte Verweisung ist nicht ganz passend, denn dort ist der Fall ein ganz anderer; von einem einzigen δαιμόνιον kann hier nicht die Rede seyn. Im Uebrigen muss ich ganz dieser Erklärung beistimmen. Der Ap. will die vorhergegebene Bestimmung vervollständigen, indem er diese Macht der Luft, nach deren Herrscher sie lebten, nicht allein als einen Geist, sondern auch als etwas in ihnen Wirksames darstellt, so dass die Botmässigkeit unter diesem Fürsten nicht als eine äusserliche, sondern innerliche, die Macht der Luft nicht als die einer überirdischen, zwingenden Gewalt, sondern als die in der Gesinnung des Ungehorsams geschäftige und wirksame teuflische Versuchung erscheine. Dass πνεῦμα hier nicht dieser subjective Zustand selbst sey, beweist gerade der Umstand, dass es Apposition von τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος ist. Am nächsten liegt es, 1 Cor. 2, 12. zu vergleichen, wo dem πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ das πνεῦμα τοῦ κόσμου gegenübergestellt wird. Vgl. 1 Tim. 4, 1.

Das νῦν sagt nicht mehr und nicht weniger, als dass der Ap. nicht im Allgemeinen die Wahrheit aussprechen wollte, der ungehorsame Unglaube sey eine Wirkung des Teufels, sondern dass er diese bestimmte Richtung seiner Zeit als das, was sie ist, darstellen, und sie zugleich mit dem vergleichen wolle, was seine Leser früher (ποτέ) waren.

τοῖς υἱ. τῆς ἀπειθ.] Schon die Ausleger der Reformationszeit, namentlich Bucer, haben das Nöthige zur Erklärung dieser Worte beigebracht. Der Ausdruck findet sich noch 5, 6. Col. 3, 6. vgl. Röm. 11, 30 fg. Das hebr. בן ist der concrete Ausdruck zur Bezeichnung der Abhängigkeit von einer innern oder äussern Causalität vgl. zu τέκνα v. 3. Jede Sünde ist Rebellion gegen Gott, ganz besonders aber ist es der Unglaube an sein Wort. Vgl. Num. 17, 10. Deuter. 9, 23. Das Letzte

meint hier unstreitig der Apostel, da es den directen Gegensatz der Welt zu ihrem jetzigen Zustande ausdrückt. So auch ἀπειθεῖν τῷ εὐαγγελίῳ 1 Pet. 4, 17. vgl. Röm. a. a. O.

V. 3. ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημεν ποτέ] Man hat nicht den geringsten Grund ἐν οἷς (so der Syr., Hieron., Grot., Baumgarten, Koppe u. A.) auf die παραπτ. κ. ἁμαρτ. zu beziehen; der Wechsel des Ausdrucks (ἀναστρ. statt περιπ.) versichert uns die Gewissheit, dass der Ap. nicht den folgenden Gedanken wie v. 2. an ἁμαρτ. anknüpfen wollte. Was wäre uns denn auch für ein Grund denkbar, aus welchem der Ap. οἷς statt αἷς geschrieben hätte? Die angebliche Parallelstelle Col. 3, 7. ist parallel dem Sinne nach; über die grammatische Satzverbindung entscheidet aber keine Parallelstelle. Das Verbum ist hier geradeso gebraucht wie 2 Cor. 1, 12. ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ. Sich und alle andere, die Juden gegenüber den Heiden, nennt aber der Apostel, weil er jetzt noch von der welterlösenden Gnade und somit von der allgemeinen Bedürftigkeit dieser Gnade seinen Lesern ein Zeugniss ablegen will, ehe er speciell (v. 11.) auf das besondere Verhältniss der ehemaligen Heiden eingeht. Es freuen sich Alle der für Alle bestimmten Errettung, es ist nicht das ein Gut Einzelnen bestimmt, dessen Alle bedürftig waren (vgl. Rückert zu u. St.).

ἐν ταῖς ἐπιθ. τῆς σαρκὸς ἡμῶν] Ein ὄντες hier zu suppliren ist ganz überflüssig. Die ἐπιθ. bezeichnen den Zustand, nach welchem sie unter den Söhnen des Ungehorsams einhergingen. Gerade so ist auch 2 Cor. 1, 12. mit ἀναστρ. das doppelte ἐν zur Bezeichnung des Zustandes und zur Bezeichnung der Umgebung oder der Oertlichkeit verbunden. Hätte man sich nicht neuerer Zeit bemüht, dem Ap. Paulus den gewöhnlichen Gedanken der heidnischen und menschlich-herkömmlichen Ansicht: πάθη πάντα καὶ τὰς ἀσθενείας ὥσπερ ἐκ ῥίζης τῆς σαρκὸς ἀναβλαστάνειν ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον (Plut. fragm. p. 260. T. XIV. ed. Hutt.) unterzuschieben, so dass auch er mit jenem Stoiker die arme Seele hätte bedauern und sagen müssen: ψυχάριον εἶ βαστάζον νεκρόν (Epictet. ap. Antonin. 4, 41.), so wären wir nach dem, was schon Tholuck zu Röm. 7, 14. bemerkt, einer weitern Erörterung über

den apostolischen Begriff von σάρξ überhoben. So bleibt nichts übrig, als wiederholt auf den Gedankenzusammenhang des Apostels aufmerksam zu machen. Des Apostels Ansicht mit dem jüdischen Dogma vom יצר הרע oder mit platonischen oder platonisirenden Ansichten, oder gar mit dem Cabbalismus zu vergleichen, ist eine Meinung, die ich mich schäme, noch jetzt bei einem Theologen von historischer Bildung vorauszusetzen, und zu deren Widerlegung man nur auf besondere Aufforderung eingehen dürfte. Es mag übrigens auch darauf hingewiesen werden, dass es selbst unter den Heiden eine bessere Einsicht, als die oben bezeichnete, gab. Vgl. Pseudo-Plut. de plac. phil. 4, 23. mit Plut. de solert. animal. Vol. XIII. p. 141. fragm. p. 253. T. XIV. ed. Hutt. Da wo der Apostel genetisch den Sittenverfall erklärt, da nennt er als πρῶτον die Gottlosigkeit und Undankbarkeit des menschlichen Herzens (Röm. 1, 18—23.) und als δεύτερον, und zwar als Gericht Gottes, das Dahingegebenseyn in die Lüste (1, 24 fg.). Es erscheint hier demnach nicht die σάρξ als Wurzel alles sittlichen Verderbens.

Die ausschliessende Bedeutung von σάρξ Sinnlichkeit ist ferner unvereinbar: 1) mit dem absoluten Gegensatz, in welchen es zu πνεῦμα θεῖον tritt. 1 Cor. 3, 1. Röm. 8, 5. u. s. w. vgl. Lücke zu Joh. 3, 6. Th. 1. S. 457. der II. Ausg. 2) Mit den correlaten Begriffen, die mit σάρξ verbunden sind, wie z. B. 1 Cor. 3, 3. σαρκικὸν εἶναι = κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν. 1 Cor. 1, 26. σοφοὶ κατὰ σαρκά. 2 Cor. 1, 12. σοφία σαρκική. 3) Mit dem, was der Apostel unter die Aeusserungen von σάρξ zählt oder unter die Kategorie dieses Begriffs bringt. Z. B. nennt er das Heil von gesetzlichen Werken, statt von der Gnade erwarten, σαρκὶ ἐπιτελεῖσθαι im Gegensatz zu dem bessern Weg, den sie anfänglich eingeschlagen hatten (Gal. 5, 16.). So nennt er ἔργα τῆς σαρκός die ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θύμοι, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι (Gal. 5, 19. 22.), und den, der in hochmüthiger, eigengemachter Weisheit dem Fleische die Nothdurft versagt, heisst er φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκός (Col. 2, 22 fgg.). Dies Alles passt nur, wenn σάρξ nach dem biblischen Sprachgebrauche als Bezeichnung des Menschlichen in seinem Gegensatze zum

Göttlichen aufgefasst wird. Dass dieser Begriff in Gegensatz zum Göttlichen trat, war um so nothwendiger, als die Schrift lehrt, dass der Mensch für sich überhaupt in Gegensatz zu Gott getreten ist, wesshalb nicht allein σάρξ, sondern auch ψυχή, διανοίαι, kurz alles ἀνθρώπινον überhaupt als dem Göttlichen feindselig ohne weitere Bezeichnung auftritt (vgl. 1 Cor. 2, 5 fg. 13.). Dass nun aber gerade σάρξ vorzüglich Ausdruck für menschliche Beschaffenheit und Natur wurde, ist der Sache selbst so angemessen, dass man sich ohne weitere historische Erörterung darein zurechtfinden könnte. Denn was die menschliche Natur von allen andern geschaffenen, vernünftigen Wesen unterscheidet, ist ja eben die σάρξ, und obwohl die beiden Theile σάρξ und ψυχή, בשר u. נפש, in gleicher Weise zur Bezeichnung des Menschen überhaupt dienen (vgl. zu ψυχή Levit. 17, 11. 21, 11. Num. 6, 6. Ezech. 22, 25. Röm. 13, 1. u. s. w.), so ist es doch nur natürlich, dass בשר und σάρξ häufiger so gebraucht ist, da ja die Verstorbenen ψυχαί, die Daemonen οὐσίαι ψυχικαί, überhaupt die Wesen, die nicht der Erde angehören, nach ihrem charakteristischen Unterschiede Geister (πνεύματα) heissen (vgl. z. B. Heb. 12, 23. 1 Pet. 3, 19.). So ist auch in dem apostolischen Gebrauche von σάρξ nichts, was sich nicht aus der Natur der Sache und aus der richtigen Einsicht in dieselbe vollkommen erläuterte. Uebrigens scheint es mir eine treffende Bemerkung Tholuck's (litt. Anz. 1834. Nr. 17.), dass die Gliederung dieses Begriffes nach neutestamentlichem Sprachgebrauch wohl die seyn möchte, nach welchem durch σάρξ zunächst das Materielle, dann das Aeusserliche, nicht Geistige, dann das von der Materie Beherrschte und insofern Sündliche, endlich das Sündliche, dem Gottesgeist Entgegenstehende schlechthin und nach allen diesen Rücksichten dann auch die Menschheit bezeichnet werde. Sehen wir uns schliesslich nach einem historischem Zusammenhange um, in welchem der Ap. zu seiner Einsicht gelangte, so werden wir billig genug als die nächste Erklärung das Verhältniss des Apostels zu seinem Meister annehmen dürfen, wonach Paulus den subjectiven Quell aller menschlichen Verkehrtheit nur da fand, wo der Herr ihn finden lehrte, wenn er sagt: ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται

διαλογισμοὶ πονηροὶ u. s. w. Matth. 15, 19. (Vgl. übrigens gute Erörterungen bei Chrysost. hom. 5. in Eph. p. 37. T. XI. ed. Montefalc.)

Das eben Bemerkte scheint auch in den folgenden Worten *ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν* insofern seine Bestätigung zu finden, als ich *τῆς σαρκ.* und *τῶν διανοιῶν* nur für den Exponenten der doppelten Beziehung halten kann, welche *σάρξ* nach seiner engern und weitern Bedeutung hat. Die Annahme einer Hendiadys wenigstens ist hier eben so willkührlich und grundlos, als in der Menge anderer Stellen des N. T., in welchen man sie sonst zu finden gewohnt war, und ohne unsere Annahme hat das Setzen dieser beiden Worte im Erklärungssatze keinen rechten Sinn und innern Zusammenhang. So ist auch nicht *ποιοῦντες* u. s. w. plane idem, wie Koppe sich ausdrückt, mit dem Vorhergegangenen, sondern es ist die Aeusserung des Zustandes, von welchem der Apostel unmittelbar vorher geredet hat. Wir wandelten unter ihnen in unsern Begierden und thaten, was uns gelüstete, ist eben so wenig tautologisch, als was der Ap. hier sagt.

Der Pluralis *θελήματα* ist zu beachten; er findet sich sonst nur in dem alttestamentlichen Citate Act. 13, 22.; aber in anderem Zusammenhange. Es kann im Verhältniss zu *ἐπιθυμίαι* nichts bedeuten, als die heraustretenden Gelüsten, während unter jenem die habituellen einzelnen Neigungen verstanden werden müssen.

Ebenso kenne ich keine Stelle, wo *διανοίαι* in solcher Bedeutung stände. Im Profansprachgebrauch kommt bekanntlich *διανοία* immer in gutem Sinne vor. Dem Aristoteles ist ja das Princip der Tugend: die *προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας* (Eth. 2, 3.). Auch den Plural braucht Plutarch nur im guten Sinne. *Ἐπὶ τὰ ἕωλα τῆς σαρκοφαγίας*, heisst es, *προσφάτους ἡμᾶς ὁ λόγος παρακαλεῖ ταῖς τε διανοίαις καὶ προθυμίαις γενέσθαι* (de esu carn. or. II. § 1. T. XIII. p. 241. ed. Hutt.). Dass es im N. T. nicht gerade die intellectuelle Thätigkeit bezeichne, sondern mehr die Bedeutung: Sinn, Gesinnung habe, ist richtig, erklärt aber die Bedeutung des Plurals nicht. Eben so wenig hellt den Gebrauch die Observation auf, dass die LXX es z. B. Lev. 19, 17. für לבב brauchten. Ich glaube, dass das Wort hier im Plural an die

Singularbedeutung sich anschliesse, in der es bei den Griechen gewöhnlich ist: Willensmeinung. Es läge mir nun die Vermuthung nahe, dass in dem Plural selbst mit die schlimme Nebenbeziehung ausgedrückt sey, den hier die Mehrheit d. h. das Vielerlei mit sich führt. So wären unter *διανοίαι* die schwankenden, wechselnden Meinungen, die den Willen bestimmen, zu verstehen. Aehnlich *σοφίαι* Aristoph. Ran. v. 688. (?) So scheint mir auch in der von Roth zu Tacit. Agric. citirten Stelle Cic. Tusc. 3, 18. der Plural sapientiae ironische Bedeutung zu haben.

καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί·] *Φύσει* fehlt in dem Citate des Clemens cohort. ad gent. T. I. p. 23. ed. Potter. Niemand wird mit Usteri glauben, dass ein ungenaues Citat eines Kv. der Autorität aller Handschriften gegenüber ein kritisches Argument enthalte. Auch gegen die Lesart guter Mss. *φύσει τέκνα ὀργῆς*, die Lachmann recipirt hat, spricht der innere Grund, dass die für den ersten Augenschein ungewöhnliche Stellung Veranlassung zur Aenderung werden konnte, nicht aber im umgekehrten Verhältnisse. Ich verstehe nämlich nicht, was Winer (Gr. S. 161.) sagt, dass kaum eine andere Stellung — doch als die des recipirten Textes — möglich gewesen sey. Denn was sprachlich gegen die Stellung *φύσει τέκνα ὀργ.* zu sagen wäre, sehe ich nicht ab. Für die Stellung, wie wir sie jetzt lesen, kann man sich zwar nicht auf ähnliche Stellungen bei Dichtern wie bei Philemon berufen: *πολλῶν φύσει τοῖς πᾶσιν αἰτία κακῶν λύπη* (fragm. ed. Cleric. p. 354.), indem diese ihre Rechtfertigung nur in der dichterischen Form findet; aber Stellen bei Prosaikern, wo die sorgfältige Beobachtung der logischen Verbindung den Schlüssel zur Erklärung der ungewöhnlichern Wortstellung giebt, wie etwa die des Plutarch: *ὀργάνων φύσει τοιούτων ἔτυχεν* (de frat. am. p. 37. ed. Hutt.) verhelfen, wenn auch nur indirect, zur richtigen Deutung unserer Stelle. Es ist eine nachträgliche genauere Bestimmung, die der Ap. mit dem Worte giebt, durch die Stellung tritt sie als solche schärfer hervor und kündigt sich dadurch um so bestimmter nicht als blosse Fortsetzung, sondern als hinzutretende Modification des unmittelbar vorher ausgesprochenen Gedankens an. Dies zeigt auch schon der

Eintritt des temp. finit. statt des Participiums καὶ ὄντες, welches, wenn der Gedanke nur eine Fortsetzung des vorigen wäre, erwartet würde. Φύσις ist seinem Grundgedanken nach das Gewordene im Gegensatz zum Gemachten, d. h. es ist dasjenige, was nach unserm Urtheil den Grund seines Daseyns in eigener Entwickelung, nicht in hinzugekommener Einwirkung eines Andern hat. Daher ist φύσις, seinem concreten Begriffe nach, als Inhalt alles Gewordenen: rerum natura, in der Abstraction seines philosophischen Begriffs ist φύσις Gegensatz von θέσις. Φύσις eines einzelnen Dings bezeichnet die Eigenthümlichkeit seines Wesens, die mit seinem Daseyn zugleich gegeben ist, im Gegensatz zu jeder hinzugekommenen Qualität; demnach heisst φύσει εἶναι oder ποιεῖν τι, sua sponte facere, esse aliquid und natura esse aliquid, etwas seyn, thun vermöge eines nicht gemachten, sondern ursprünglichen Zustandes (εἶναι) oder Triebes (ποιεῖν). Ἔξοιδα καὶ φύσει σε μὴ πεφυκότα τοιαῦτα φωνεῖν, μηδὲ τεχνᾶσθαι κακά. Soph. Phil. v. 80.

Je nach dem Begriff des Gegenstandes nun, von welchem ausgesagt wird, er sey φύσει oder φυσικός, wird sich die θέσις verschieden denken lassen, welche durch das Praedicat φύσει verneint wird. Durch diesen Gegensatz erhält der Begriff φύσις eine verschiedene Beziehung, die Grundbedeutung des Wortes bleibt jedoch immer dieselbe, die Beziehung ist eine durchaus accidentelle, sie ist entweder im Wesen der durch φυσικός bezeichneten Sache gegeben oder in einem bestimmten Gegensatze ausgesprochen, liegt aber nie im Worte φύσις, φυσικός an sich und darf daher auch nie als significatio verbi angegeben werden. Es wäre sonst in der That eine fast endlose Reihe möglicher Bedeutungen von φύσις nach der möglichen Mannichfaltigkeit der θέσεις, die sie verneint, denkbar. Es kann φύσις im Gegensatz zu ἀναγκή, zu νόμος, zu ἐπιμελεία u. s. w., kurz zu einer Menge nicht natürlicher Verhältnisse treten, ohne dass es im Geringsten seine allgemeine Bedeutung aufgiebt. Falsche Angaben über die Bedeutung entstanden nur dadurch, dass man eine specielle Beziehung des Natürlichen, die im speciellen Gegensatz begründet war, auf den allgemeinen Begriff von φύσις übertrug. So war es z. B.,

wenn die Alten sagten: φύσει heisse ὄντως, ἀληθῶς wie Gal. 4, 8. τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς. Im Gegentheil, auch hier heisst es: von Natur. Das Natürliche tritt hier dem Gemachten gegenüber, ein gemachter Gott aber ist eine contradictio in adjecto, also ein unwirklicher und darum, durch seinen Gegensatz, ist hier das Natürliche zugleich das Wirkliche. So verhält es sich auch mit der platonischen Stelle de rep. IX. p. 585. D. E., wo die natürlichen Bedürfnisse durch den Gegensatz zu gemachten, d. h. vermeintlichen Bedürfnissen, als die seyenden und wahrhaften erscheinen: εἰ ἄρα τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐστι, τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαίρειν ἂν ποιοῖ ἡδονῇ ἀληθεῖ κτλ., wie denn die Spätern oft der φύσις die ὄψις gegenüberstellten, s. Heins. Arist. sac. c. 6. Ist nun irgendwo der Gegensatz nicht ausgesprochen, so kann allein die Verständigung in dem Charakter des Subjects liegen, von dem das φύσει εἶναι praedicirt wird, wie denn gewiss Jeder bei der Stelle des Achilles Tatius (IV. p. 259. ed. Salmas.) φύσει ὢν φαρμακεύς nur aus dem Begriffe von φαρμακεύς weiss, dass der Gegensatz nicht νόμος, oder ἀνάγκη, sondern nur allein der des διὰ διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας, wie das Plutarch bei anderer Gelegenheit als Gegensatz hinstellt, seyn könne. Also können wir auch hier erst dann mit Sicherheit fragen, was der Apostel mit φύσει meine, wenn wir wissen, was er unter τέκνα ὀργῆς verstehe.

Τέκνον ist hier eben so gebraucht, wie oben υἱός. Vgl. Steiger zu 1 Pet. 1, 14. Das griechische παῖς findet sich nie in solchen Verhältnissen wie hier und im Hebräischen, sondern nur wo Personen einander gegenüberstehen, wie in dem oft citirten: ῥητόρων παῖδες u. s. w. Kinder des Zornes kann, nach der oben gegebenen Bestimmung, nur solche bezeichnen, deren Zustand von jenem Begriff abhängig ist. Der Wahrheit am nächsten ist Striegel's Uebersetzung: proprii irae. Gut auch Hieronym. filii dicuntur ejus rei, quae operatur in singulis. Richtig Flatt: Gegenstände des Zorns. Denn es ist sprachunrichtig, wenn die griech. Ausll. Calvin, Grotius u. A. diesen Ausdruck mit ἄξιος, dignus, qui meruit auflösen; weder die hebräische Sprache, noch das N. T. ver-

steht darunter eine Befähigung zu etwas erst Eintretendem, sondern etwas bereits Eingetretenes, ohne alle Rücksicht auf Würdigkeit oder Unwürdigkeit. Wenn ferner nach des Chrysostomus Bemerkung, die Theophylakt wiederholt: *παρωξύναμεν τὸν Θεὸν καὶ παρωργίσαμεν* Est sagt: *τέκνα ὀργ.* sey provocantes iram Dei, so ist damit das richtige Verhältniss nur auf den Kopf gestellt. Nicht ihr Zustand (*τέκνον εἶναι*) erzeugt den Zorn, sondern ist Erzeugniss, Wirkung des Zorns. Hiernach muss auch die gewöhnliche Angabe berichtigt werden, als sey dieser Ausdruck eine Umschreibung des Adjectivums oder Participiums. Zu geschweigen, dass diese Verbindung viel significanter und leibhafter ist, als der Adjectiv- und Participialbegriff, ist besonders an dieser Meinung das falsch, dass man glaubte, es bezeichne dasselbe, was sonst das partic. fut. pass., etwas erst zu Verwirklichendes. Falsch übersetzen die LXX Deut. 25, 2. אם־בן הכות *ἐὰν ἄξιος ᾖ πληγῶν*; es heisst: si verberatur, der Act, der nach dem vorher (v. 1.) gefällten Urtheil eintritt. Eben so wenig heisst 1 Sam. 20, 31. בן־מות wo die LXX *υἱός* haben, *ἄξιος θανάτου*, wie selbst noch Ewald will; sondern Saul sagt dort im Affect, wie wir, er ist ein Kind des Todes, soviel als: er ist dem Tod anheimgefallen, er stirbt, als sey gewiss und eingetreten, was er nur wünscht. vgl. 26, 16. 2 Sam. 12, 5. Was *τέκνον* mehr als innerliche Abhängigkeit bezeichnet, drückt mehr äusserlich sonst *ὑπό* aus, z. B. *ὑφ' ἁμαρτίαν* Röm. 3, 9. *ὑπὸ κατάραν* Gal. 3, 10. u. s. w. Der concrete Ausdruck dieses praepositionellen Verhältnisses ist *δοῦλος*.

Ὀργῆς erklärt man gewöhnlich mit der allzeit fertigen Behendigkeit der ältern Grammatik: metonymia causae pro effectu, also soviel als poena. Zu dieser Erklärung haben namentlich schon die Kvv. wie Chrysostomus, Basilius, Theodoret, Theophylakt, zu Röm. 3, 5. u. A. (vgl. Suic. u. d. W.) in dem dogmatischen Vorurtheil gegriffen, als enthalte dieses Wort einen durchaus nicht zu duldenden Anthropopathismus. (vgl. Theodoret zu Röm. 1, 18., Damascenus bei Tholuck zum Röm. Br. a. a. O. und des Damasc. opp. ed. Lequ. T. I. p. 127). Allein die Erklärung durch *τιμωρία, κόλασις* ist falsch. Denn dieser Begriff schliesst das aus, was *ὀργή*

einschliesst oder eigentlich seinem Wesen nach allein ist; κόλασις, τιμωρ. ist eine äusserliche That, ὀργή ein subjectiver Zustand. Dieser Zustand hat allerdings wie ἀγάπη eine Richtung nach Aussen, gegen einen Andern hin, aber niemals bezeichnet es allein das Product dieser Richtung. An eine metonymische Bedeutung des ὀργή wären wir nur da zu denken berechtigt, wo das Wort ausserhalb jeder nur denkbaren Verbindung mit einem Subjecte stände, wo nicht, da ist es dann immer Affect dieses Subjectes. Man hat sehr unrecht gethan, an allen den Stellen, wo von der ἡμέρα ὀργῆς, der μέλλουσα ὀργή die Rede ist, das Wort durch Strafe zu deuten. Als ob der Ausdruck nicht desswegen so passend und significant wäre, weil er nicht bloss in abstracto an eine Strafe, sondern an die Person des wiederkehrenden Richters erinnert. Will ja doch auch unsere Sprache, wenn sie sagt: seine Liebe erquickt mich, sein Zorn betrübt mich, etwas Anderes sagen, als: seine Liebeserweise, oder die Strafe, die er verhängt, haben diese und jene Wirkung, und wir würden eine solche Deutung als eine sprachverflachende und sinnverwirrende verwerfen.

Wessen ὀργή der Apostel hier meine, daran können wir nicht zweifeln; da jede nähere Bezeichnung fehlt, so müssen wir auf einen dem Ap. gewöhnlichen Gedanken schliessen, dessen Bekanntschaft er bei seinen Lesern voraussetzt. Es ist die ὀργὴ θεοῦ das Correlat des Abfalls und der Sündhaftigkeit der Menschen; vgl. Col. 3, 6. Röm. 1, 18. Eph. 5, 6. Röm. 2, 8. u. s. w. Ὀργίζεσθαι bezeichnet, von Menschen gebraucht, die ἐνεργεία, innerliche Regung, einer einem Andern feindlichen Stimmung des Gemüths, gewöhnlich eine leidenschaftliche, willkührliche Heftigkeit, seltener einen heiligen Zorn, wie etwa Eph. 4, 26. und Marc. 3, 5., wo ὀργίζεσθαι dem Erlöser beigelegt wird (vgl. über das Wort Tholuck Comment. zur Bergpred. S. 170 fg.). Im Alterthum wird es, den nicht hieher gehörigen Gebrauch des Wortes in historischer Erzählung abgerechnet, kaum so vorkommen. Einmal hat das Wort herkömmlich immer die Nebenbeziehung des Rachsüchtigen und der schwächlichen Gereiztheit, wo dann natürlich nur die Bemerkung richtig war, die Menander macht: Τόδ' ὀξύθυμον τοῦτο καὶ λίαν πικρὸν Δεῖγμ' ἐστιν εὐθὺς πᾶσι μικρο-

ψυχίας (fragm. ed. Cleric. p. 212. vgl. Antonin. 2, 16, 11, 18. u. Gatak. zu d. St. Philemon's: μαινόμεθα πάντες, ὁπόταν ὀργιζόμεθα. Τὸ γὰρ κατασχεῖν ἐστὶ τὴν ὀργὴν πόνος fragm. p. 344. Cic. Tusc. 3, 9. Horat. Ep. II. lib. II. v. 62. Senec. de ira 1, 16. vgl. eine Sammlung vieler Stellen bei Gatak. advers. post. c. 46). Sodann ist bei den Spätern besonders der Einfluss der stoischen Abtödung jedes Gefühls in stolzer Selbstgenügsamkeit bemerkbar, wo auch der gerechte Zorn als unwürdige oder unziemliche Aufregung erscheint. Antonin. 4, 26. σεαυτὸν μὴ ταράσσε — ἁμαρτάνει τις, ἑαυτῷ ἁμαρτάνει. Symmachus bei Gatak. zu Anton. 6, 27. nullius tam vehemens nequitia est, ut motu meo digna sit. Tertullian nennt das nicht unpassend: affectatio humana caninae aequanimitatis stupore formata (de patient. c. 2.). Wir haben nun natürlich nicht aus diesen, in das Wort selbst erst hineingetragenen, corrupten menschlichen Ansichten über den Gebrauch desselben zu reflectiren, sondern wenn das A. und N. T. ὀργή, wie das entgegengesetzte ἀγαπή auf Gott überträgt, so haben wir uns über diese Uebertragung aus dem Zusammenhange der Schriftlehre zu verständigen. Wenn Gott nach der Schrift eine epikureische „natura Divom semota ab rebus nostris sejunctaque longe", oder eine moderne, abstracte, „moralische Weltregierung", oder eine heidnische εἱμαρμένη wäre, so begriffe man freilich nicht, wie die Affecte eines geistigen Individuums von Gott praedicirt werden könnten. Darum ist er aber auch nach der Schrift ein immer auf die Welt einwirkender, lebendiger und persönlicher Gott. Ferner sagt die Schrift für die, welche sie lesen, deutlich genug, dass sie nicht den Affect der menschlichen Leidenschaftlichkeit auf Gott übertrage. Von den Regungen der Liebe wie des Zorns in Gott aber redet sie, weil er nach ihr nicht ein schwacher, theilnahmloser Götze, sondern ein eifriger und starker Gott ist. So ist Zorn Gottes, die jedem ihm Feindlichen entgegengesetzte feindliche Energie seiner Heiligkeit, die Rückwirkung der menschlichen ἁμαρτία, die ihrem Wesen nach ἔχθρα εἰς θεόν ist (vgl. Röm. 8, 7. mit 1, 18. 2, 5. Col. 3, 6. Joh. 3, 6. u. s. w. Im A. T. Jes. 63, 10. 64, 5. 66, 14. Micha 7, 9. u. s. w.).

Wenn man nun aus ὀργή eine bessernde Liebe macht, so ist das nicht mehr Exegese, sondern die Willkühr eines vorurtheilsvollen Dogmatismus. Die Sophistik des Alterthums hat ihm vorgearbeitet (s. Plat. Protag. p. 324. A. B. vgl. Ritter Gesch. d. Phil. 1. S. 549. 50.), inwiefern sie nichts mehr von Gerechtigkeit, sondern nur von Besserungsanstrengungen weiss; der marcionitische, ja selbst alexandrinische Spiritualismus (s. Origen. Homil. in Jerem. 18. § 6 Clem. Strom. II. p. 397. IV. p. 634. und die Stelle aus Chrysost. bei Suic. u. d. W.) hat diese Ansicht in der christl. Kirche verbreitet und die moderne, sittlich-schlaffe Trivialität hat sie wieder aufgewärmt. Es genügt hier, darauf zu verweisen, wie entweder von Liebe und von Zorn, oder von keinem von beiden in Gott geredet werden könne, denn eines bedingt das andere, und es ist eine gute Bemerkung in der sonst oft verfehlten Abhandlung des Lactantius de ira Dei (5, 9.): si Deus non irascitur impiis et injustis, nec pios justosque diligit. In rebus enim diversis aut in utramque partem moveri necesse est, aut in neutram.

Gehen wir nun zur Frage nach der Bedeutung von φύσει über, so brauchen wir nach dem bereits Erörterten uns bei solchen Uebersetzungen, wie der des Syrer's durch plene, des Hieronym. durch prorsus oder gar durch valde, wie Schleusner zu Weisheit 13, 1. in seinem Thesaurus will, nicht aufzuhalten. Ebenso verstehen wir, nach welchem Irrthum Wahl φύσις durch Gewissen (indoles hominis, ratione habita sensus boni et mali) oder Schicklichkeitsgefühl erklären will. Wenn aus dem Satze: die Natur zeigt mir, was schicklich sey, folgte: Natur sey so viel als Schicklichkeitsgefühl, so könnte man auch behaupten: Natur sey so viel als Trunksucht, Geldsucht, weil man sagt: φύσει παροινήσας, φιλάργυρος. Φύσις an sich hat gar keinen Bezug zu irgend einem rectum oder malum u. dgl., sondern ob der natürliche Zustand oder Trieb eine Beziehung zum Schicklichen oder Guten habe, spricht nicht das Wort φύσις, sondern der Zusatz aus, wie 1 Cor. 11, 14. Hier ist nun nicht von einem Urtheile, sondern von einem Zustande (εἶναι) die Rede. Was wäre das für eine Exegese, die nun dem φύσις die Beziehung eines natürlichen Urtheils geben dürfte.

Auf einem ähnlichen Missbrauch von Gegensätzen in andern Stellen beruht die Deutung des Cyrill, Theodoret, Oekumen., Theophylakt u. s. w. durch ἀληθῶς, γνησίως. Der Apostel wird sich wahrlich nicht als Gesensatz fingirte τέκνα ὀργῆς gedacht haben. Wenn aber Jemand ehedem glaubte sagen zu können: will man φύσει beibehalten, so ist es eben ἁμαρτία, so ist dagegen nichts zu sagen, als dass man uns auch dann gelegentlich erlauben dürfe, ἁμαρτία durch φύσις zu erklären. Solche Gewaltsamkeiten hat sich nur die theologische Exegese erlaubt.

Die Worte des Suidas, φύσει bedeute τὴν ἔμμονον καὶ κακίστην διάθεσιν καὶ χρονίαν καὶ πονηρὰν συνήθειαν, die mala consuetudo der stoisch-römischen Ethik, dürfen als Repraesentanten der der kirchlichen Auffassung gegenüberstehenden, pelagianischen, socinianischen, arminianischen, und jetzt herrschenden Ansicht gelten. (Charakteristisch Pelagius: ita nos paternae traditionis consuetudo possederat, ut omnes ad damnationem nasci videremur.) Des Clericus Bemerkung in der A. C.: ubi sermo est de gentibus aut societatibus integris, φύσις significat indolem gentis, dient nur zur Verhüllung der eigentlichen Frage und ist insofern ohne allen Werth, als es sehr einerlei ist, ob man von der φύσις einer Gesammtheit oder eines Einzelnen rede; es könnte in beiden Fällen doch nur die natürliche Beschaffenheit bezeichnen. Wie wollte man denn beweisen, dass der Begriff von Gesammtheit es sey, aus welchem erhelle, dass φύσις hier ἐν καταχρήσει gebraucht worden sey? Eigentlich meint Clericus nichts, als die verkehrte Ansicht, die er zu Menander p. 144. ausspricht: φύσις hic non est, quod nascenti inest, sed — quod consuetudo in naturam vertit. Vgl. Grot. de jure belli et pacis 12, 26. naturaliter interdum positum est pro eo, quod recepti passim moris est und dagegen Hackspan disput. de accommodatione syll. diss. p. 453 sq. Dass φύσις das gerade Gegentheil von συνήθεια ist, weiss Jeder. Ἀλλὰ μᾶλλον (ὡς ἔοικε), sagt Plutarch, τῶν παρὰ συνήθειαν ἢ τῶν παρὰ φύσιν αἰσθανόμεθα. (De esu carn. or. I. §. 7. p. 240.) Aristoteles bemerkt, dass die ἀρεταί nicht φύσει, sondern πεφυκόσι δέξασθαι αὐτὰς, τελειομένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους ἐγγίνονται (Eth. Nic. II. 1.). Vgl.

den Ausspruch des Demokrit. bei Valken. zu Herod. 7, 102. πλεῦνες ἐξ ἀσκήσεως ἀγαθοὶ γίνονται, ἢ ἀπὸ φύσεως. So kann Menander, weil Natur etwas anderes als Angelerntes oder Gewöhntes ist, sagen: Ὅταν φύσει τὸ κάλλος ἐπικοσμῇ τρόπος χρηστὸς διπλασίως ὁ προσιὼν ἁλίσκεται (p. 228.), indem er darunter die angeborne, nicht angelernte Sitte, Sittigkeit meint. Eben so kann allerdings umgekehrt gesagt werden, es sey einem eine Sitte zur Natur geworden, indem ich dann tropisch an dem Begriffe Natur nur die eine Seite des wie Vonselbstgekommenen hervorhebe, wie z. B. Aristoteles sagt: ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος· τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ (bei Ritter Gesch. d. Phil.). Das wäre an sich ein innerer Widerspruch, aber wir sehen, es ist gleichnissweise gesagt, der Context lehrt uns aufs Bestimmteste, dass φύσις hier nur bildlich verstanden werden müsse, etwa wie auch in Kleuker's Ausspruch: natürlich müsse uns das Christenthum werden. Wo der Context die bestimmte Hindeutung auf den gleichnissartigen Gebrauch des Wortes φύσις nicht enthält, da ist es Willkühr, das Wort uneigentlich zu verstehen. So ist es ferner auch klar, dass eine συνήθεια zur φύσις werden, nie aber φύσει seyn könne. Wer φύσει ist, kann nicht συνηθείᾳ seyn, in unserer Stelle kann demnach an συνηθεία gar nicht gedacht werden. Wenn Koppe, Flatt u. A. Bengel's Bemerkung, der Apostel verstehe unter φύσει statum hominis citra gratiam in Christo, zur Behauptung gebrauchen: es bezeichne den ehemaligen nicht christlichen Charakter, der, wie Flatt sagt, einerseits von natürlicher Anlage abhängt, anderseits von eigenem Freiheitsgebrauch, so leidet diese Ansicht an mehr als einem Irrthum. Wenn φύσις auch den Charakter bezeichnen sollte, so könnte es ihn nur nach seiner Ursprünglichkeit bezeichnen, als angeboren, die Reflexion vom Freiheitsgebrauch wäre wieder nur eine raisonnirende Zuthat des Auslegers, zu welcher ihn das Wort gar nicht berechtigte. Sollte der bestimmte Charakter der Nichtwiedergebornen gemeint seyn, so dürfte der Artikel τῇ φύσει gar nicht fehlen, φύσει ist nur eine allgemeine qualitative Bestimmung über den Charakter eines Zustandes, als eines ursprünglichen, angebornen. Man setze nur z. B. in der Stelle des Isokrates

die Clericus seltsamer Weise für seine Ansicht citirt: *ἀνθρώπους μάλιστα τὰς φύσεις διεφθαρμένους*, statt *τὰς φύσεις φύσει* und man wird einsehen, wie da der Sinn ein ganz veränderter wird (vgl. Oeder bei Wolf p. 44., der das Fehlen des Artikels zwar zu bemerken scheint, aber unrichtig die Bemerkung benützt.). Und wenn das Alles nicht wäre, wie könnte man hier erwarten, es heisse *φύσει* dem Charakter nach, da *τέκνα ὀργῆς* nicht eine innere Stimmung, Neigung, Leidenschaft oder dergl., sondern ein Verhältniss bezeichnet, in welchem ein Wesen ausser ihnen, Gott nämlich, zu ihnen steht. (So gut schon Oeder a. a. O.). Was Morus behauptet, es liege in dem Worte *φύσις* selbst die Bedeutung der vitiositas, ist nicht wahr. Der Apostel braucht nie *φύσις*, *φυσικός* wie *σάρξ*, *σαρκικός* oder *ψυχή*, *ψυχικός*, es kann je nach dem Wesen des Zustandes oder der Sache, deren Beschaffenheit es nach einer Seite hin bestimmt, eben so sehr etwas Sittliches, Rechtes, wie die *φυσικὴ χρῆσις* Röm. 1, 26., bezeichnen als umgekehrt. Wie schon oben gesagt, *φύσις* an sich hat gar keine solche Beziehung zur Sittlichkeit oder Unsittlichkeit. Wenn dennoch Holzhausen (Commentar zu d. Ephes. Br. S. 47 fgg.) meint, *φύσις* heisse Naturleben im Gegensatze zu *χάρις*; *φύσει ὀργῆς*, aber sey zu verbinden: der Zorn Gottes, welcher aus dem ungöttlichen Naturleben kommt, so ist diese monströse Erklärung 1) gegen den Gebrauch von *φύσις*, 2) gegen die Gesetze der Wortfügung, nach welchen in solchem Falle nothwendig der Artikel erwartet würde: *τῆς φύσει ὀργῆς*, 3) gegen alle Regeln der Uebersetzung; denn *ἡ φύσει ὀργή* hiesse der Naturzorn, d. h. der der Natur angehörige oder eigentlich: der geborne (angeborne) Zorn, wie sich Holzhausen aus den von ihm selbst gesammelten Beispielen überzeugen kann.

Wir können nun näher auf den Grund eingehen, der die Ausleger veranlasst hat, hier so vielfachen Anstand zu nehmen. Von Rechtswegen müsste jeder Philologe wissen, dass eine Sache, von der praedicirt wird, es komme ihr etwas *φύσει* zu, hiemit nur den Grund benannt erhalte, warum ihr das zukomme, nämlich: quia ejus natura ita fert, wie Stallbaum richtig bemerkt (Plat. Phaedr. p. 249. E.). Wenn Cicero

sagt: natura inest in mentibus nostris insatiabilis quaedam veri videndi cupiditas, natura sumus studiosissimi appetentissimique honestatis u. s. w., so versteht kein Mensch, und am allerwenigsten Cicero, darunter einen durch eine consuetudo gebildeten Zustand, sondern eine ursprüngliche Beschaffenheit, wie er das anderwärts durch innatus in nobis ausdrückt. Sagt nun aber dieselbe Sprache natura iracundi u. dgl., so bringt Cicero heraus, dass darunter eine mala valetudo animi zu verstehen sey. Als ob natura zugleich Gesundheit und Krankheit heissen könne! Cicero selbst weiss es besser, indem er gleich nachher zur Verdeutlichung von vitia insita, von einer natura (nicht consuetudo) proclivior ad aliquem morbum redet. (qu. Tusc. 4, 38.) Aber weil er nach seiner vorgefassten, stoischen Meinung: Leidenschaft sey eine Bewegung der Seele *παρὰ φύσιν* (Diog. Laert. 7, 63. dagegen Plut. de stoic. contrad. c. 31. 32.), sich an dem Ausdrucke natura stösst, bringt er hinein, was nicht darinnen liegt, und verdreht den Ausdruck, statt ihn zu erklären. Wenn natura i. q. mala valetudo wäre, so könnte ich, es auf körperliche Dinge übertragend, sagen natura est hydropicus, und es auch mit ihm erklären: qui ita dicitur, ei est constitutum quasi mala valetudine corpus, während doch Jedermann hier den vollkommenen Unsinn der Erklärung einsähe.

Dennoch haben die neuern Theologen dieselbe verkehrte Procedur einer angeblichen Erklärung auch bei unserer Stelle eingeschlagen. Sie haben sich über den Gebrauch des fraglichen Wortes bei Profanscribenten eben so getäuscht, als hier in der Stelle des Apostels. Auch in solchen Stellen, wie der des Menander *Εὔπιστον ἀτυχῶν ἐστὶν ἄνθρωπος φύσει* will der Dichter nicht von dem reden, was die Gewohnheit bewirkt hat, sondern wie unter solchen Umständen das *εὔπιστον* nicht gelernt oder angewöhnt werde, sondern wie es von selbst da sey. Noch viel unpassender hat man in Stellen, wo von der Beschaffenheit der Völker u. dgl. geredet wird, den natürlichen Begriff von *φύσις* ins Unnatürliche verkehrt. Wenn ich einen Zustand im Volksleben mir nicht aus eingedrungenen Sitten, Lastern u. dgl. erklären kann, so mufs ich sagen, das sey dem Volke angeboren. Und das wollen die

Stellen: φύσει Ἕλληνες νεωτεροποιοί, geborne Revolutionäre, φύσει φιλάργυρος ὁ Κεῖος ein geborner Geldgeiziger, φύσει προδότης ein geborner Verräther u. s. w Sic natura jubet, sagt Juvenal, velocius et citius nos corrumpunt vitiorum exempla — und weiter unten: dociles imitandis turpibus ac pravis omnes sumus. (Sat. XIV.)

Eine andere Bedeutung des Wortes φύσει dürfen wir nun auch hier nicht statuiren. Der Apostel hat keine stoische, oder sogenannt philosophische Ansicht von der φύσις, als habe sie den Nebenbegriff des Selbstständigen, an sich Guten, oder als sey sie auch in ihrem jetzigen Zustande noch in jeder Beziehung die von Gott eingesetzte Ordnung der Dinge (s. Röm. 8, 20 fgg.). Die Ausleger haben einen unapostolischen Gedanken zur Norm ihrer Auslegung gemacht und dann freilich das apostolische φύσει nicht verstanden. Oder hätte Grotius Recht, wenn er sagt: φύσει könne seine Bedeutung hier nicht behalten, weil der Ap. vorher von Thatsünden rede, an welchen nicht Alle Theil genommen hätten? Erstens hört φύσις nicht auf das zu bedeuten, was es bedeutet, weil vorher von etwas Anderem die Rede war, zweitens ist es nur dem Zusammenhange gemäfs zuerst von den Thatsachen, und dann vom allgemeinen Zustande zu reden, aus welchem sich jene Facta erklären, drittens spricht das Argument, als könne der Ap. nicht sagen, es hätten alle an den Thatsünden, a quibus multi veterum fuere immunes, Theil genommen, gerade gegen Grotius; denn eben defswegen wären sie dann zwar φύσει gewesen, wie die Uebrigen, nicht aber nach ihren speciellen Vergehungen. Was jede menschliche Sprache unbewufst sagt, spricht der Apostel mit apostolischer Gewifsheit aus, und redet von der φύσις, als dem jetzt ursprünglichen, nicht mehr gottgefälligen Zustand der Dinge. Er kann der Sache nach nichts Anderes meinen, als dafs wir φύσει ἦμεν ὑφ᾽ ἁμαρτίαν, weil ὀργὴ θ. nur Correlat von ἁμαρτία ἀνθρώπ. ist. Es ist das der directe Gegensatz zu dem, was die Weltmeinung etwa mit den oben angeführten Worten Cicero's: natura sumus appetentissimi honestatis, oder was philosophischer der Neoplatonismus sagt: ἡ ψυχὴ φύσει ἀγαθοειδής (Proclus comment. in Plat. Alcibiad. I. p. 279. ed. Creuz. Cf. Plotin.

Ennead. I, 8, 4. p. 74. u. Creuz. annott. in Plotin. de pulchritud. p. 268.), wobei nur zu bemerken wäre, dass von dem philosophischen Gebrauch des φύσις = οὐσία im ganzen N. T. sich nichts findet. Dass jedoch diese φύσις nicht der wesentliche, ursprüngliche Zustand sey, ist desto deutlicher gesagt. (Röm. 5, 12.) Daher verwahren vor solchem groben Missverständniss sich schon die alten Dogmatiker und Exegeten, wie z. B. Augustin. de nat. et grat. c. 3. De nat. boni c. 4. mala itaque natura dicitur, quae corrupta est: nam incorrupta in quantum natura est, bona est, in quantum corrupta est, mala est. Enchir. c. 13. Ad Joh. 12. Zeger: ideo natura filii irae, quia peccante primo homine vitium pro natura inolevit etc. Beza: natura, non quatenus creata, sed qua corrupta est u. s. w.

Mit dieser Erkenntniss eröffnet uns der Ap. das Verständniss der Erfahrung, die jener Römer in den bekannten Worten bezeugte: nunc autem simul atque editi in lucem atque suscepti sumus, in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur etc., aber in alt- (und modern-) heidnischer Fiction einer Integrität der Natur mit der inconsequenten und sich selbst widersprechenden Bemerkung erklären wollte, es sey der Grund dieser Erscheinung in einer corruptela malae consuetudinis, in erst eintretenden malis moribus opinionibusque depravatis zu finden (Cic. Tusc. 3, 1. vgl. mit Legg. 1, 12.). Eben so wenig aber gehören die oft citirten Ansichten eines Plato, Aristoteles, Sopater vom συγγενές, σύμφυτον des Bösen hieher, oder was Plato sagt, dass die Kinder nicht φύσει gut seyen, ein Gedanke, der nur sprachlich vollkommen passend ist, sonst aber sich, wie die zuerst erwähnten Ausdrücke, sich auf ihre, dem Ap. völlig fremde Meinung über das Verhältniss der Seele zum Leibe und zur ὕλη bezieht.

Es bleibt nun nur noch zu erörtern übrig, welchen Gegensatz der Apostel im Auge habe, wenn er das φύσει einschaltet. Das allgemeine τέκνα ὀργῆς hätte an sich ohne alle nähere Bestimmung an die vorhergegangene Erwähnung ihres sündhaften Lebens vollkommen deutlich gereiht werden können. Kommt nun noch die schon berührte Stellung von φύσει hinzu, so hat man ein

Recht, anzunehmen, der Apostel werde in einer besondern Rücksicht den allgemeinen Ausdruck modificirt haben.

Dass dieser Gegensatz, den der Apostel im Auge hat und durch φύσει verneint, ex consuetudine et imitatione (Beza u. A.) sey, ist eine seltsame Meinung. Allerdings hat φύσις jene Worte zum Gegensatz, wenn der Context ihn wahrscheinlich macht, aber hier ist doch an ein so unmögliches Missverständniss gar nicht zu denken. Noch seltsamer ist die Meinung Anderer (s. Poli syn.): φύσει sey nachdrücklich zu τέκνον: natura non adoptione filii irae u. s. w. gesetzt. Wer geriethe denn nur auf den Gedanken: adoptione filii irae divinae! Andere Ausll. (Erasm., Balduin, Morus, Knapp) wollen den Gegensatz in v. 5. u. 10. finden. Φύσει, sagen sie, steht im Gegensatz zu dem, was sie jetzt χάριτι geworden sind, dem ποίημα θεοῦ, κτισθέντες ἐν Χρ. Ἰησ. Das wäre allerdings ein hier passender und dem Apostel angemessener Gegensatz. Dennoch scheint mir der Apostel nicht das hervorheben zu wollen, denn die Stellung des Wortes φύσει ist dagegen. Hätte Paulus in der Weise das φύσει dem χάριτι gegenüber urgiren wollen, so müssten wir es an der Spitze des Satzes finden: φύσει ὄντας — ἐποίησεν, ἔκτισεν κτλ., während wir bei der Satz- und Gedankenverbindung, wie sie jetzt der Text uns giebt, nur einen allgemeinen Gegensatz hervorgehoben finden, nämlich das νεκροὺς ὄντας, was natürliche Sündhaftigkeit und Thatsünden in sich begreift, dem συνεζωοποίησε gegenüber, den geistigen Tod im Gegensatz zum neuen geistigen Leben.

Folgen wir dem Apostel, so spricht er zuerst von dem frühern sündigen Wesen der jetzt gläubigen Heiden, stellt ihnen dann sich selbst und die Seinigen, dem frühern Zustande nach, gleich (vgl. Röm. 3, 9. mit 2, 9. 10.), und will es mit dem allgemeinen Gedanken schliessen, sie seyen auch τέκνα ὀργῆς gewesen, wie die Uebrigen. (Docere vult, Judaeos naturae communione nihilo meliores esse gentibus. Calov.) Es ist nun unpassend, mit Vorst, Est u. A. anzunehmen, der Ap. denke sich da als Gegensatz, den er bekämpft, den nichtigen Hochmuth der Juden auf ihre fleischliche Abstammung von Abraham u. dergl. Eine solche polemische Beziehung würde in einem Briefe an Heidenchristen an sich auffallen, φύσει nicht erklären

und aus dem Zusammenhange unserer Stelle sich nicht im mindesten erweisen lassen. Vielmehr wird der Gedankengang dieser seyn. Die in dem blossen τέκνα ὀργῆς gezogene allgemeine Parallele zwischen Juden und Heiden hätte an sich und auch im Verhältniss zur weitern Entwickelung von v. 11. an etwas Unpassendes, ja Unrichtiges. Es drängt sich dem Apostel auf, dass der allgemeine Gedanke in Beziehung auf sich und sein Volk beschränkt werden müsse. Dies thut er mit dem Worte φύσει, indem er sich als Gegensatz an etwas θέσει Gegebenes erinnert, wonach sie nicht τέκνα ὀργῆς hätten seyn können. Und das ist die Stellung, welche die Israeliten hatten, als von Gott gegründete πολιτεία mit ihren διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας und der daraus für sie erwachsenden ἐλπίς des Erlösers, ein Besitzthum, welches sie von den Heiden schied, worin sie einen wesentlichen Vorzug besassen und wodurch sie etwas Anderes werden sollten und konnten, als τέκνα ὀργῆς, was sie von Natur (φύσει) allerdings waren ὡς καὶ οἱ λοιποί (s. v. 12 fgg.). Analog ist die gute Bemerkung von Chemnitz (locc. theoll. P. I. p. 231. ed. Leys.): dicit, eramus et nos, Judaei scilicet. Dixerat enim Rom. 11, 16. si radix sancta, ergo rami. Ne ergo intelligatur, Judaeos natura esse sanctos, dicit: eramus et nos Judaei filii irae, sicut caeteri. Sanctitas vero Rom. 11, 16. et 1 Cor. 7, 14. pertinet ad gratiam adoptionis et promissionis, ut inseratur in Ecclesiam. Der Apostel denkt zwar natürlich nicht an die Stelle des Römerbriefs, aber es dient diese Stelle zur richtigen Bezeichnung des Gegensatzes, der ihm hier wirklich vorschwebt. Wollen wir nun das Wort φύσει nicht sinnlos und sprachwidrig gebraucht sehen, so können wir uns den Gebrauch nur aus der Voraussetzung einer uns jetzt natürlichen, d. h. einwohnenden Feindschaft gegen Gott und der hiemit zugleich gesetzten ὀργὴ θεοῦ erklären, von welcher der Ap. ausgegangen sey. Da nun ein solcher angeborner Zustand nicht irgendwie und woher hereinfällt, so werden wir in der bekannten Stelle des Römerbriefs, c. 5., nur die verlangte, mit der ganzen apostol. Lehre vollkommen übereinstimmende Exposition der hier beiläufig berührten Thatsache von Rechtswegen anerkennen.

Der Zusatz ὡς καὶ οἱ λοιποί dient nur dazu, schliesslich die

Richtigkeit der gegebenen Erklärung zu unterstützen. Wie die Einleitung des Satzes καὶ ἦμεν durch die Abwechslung des Participiums mit dem tempus finitum zeigte, der Apostel rede hier von Anderem, als dem, was sich unmittelbar an das Letzterwähnte geschlossen hätte, so ergiebt sich aus diesem Zusatze, dass Paulus nun und nimmermehr von einer speciellen Aehnlichkeit der Thatsünden reden könne. Denn hierin eine Aehnlichkeit auch der übrigen Völker und Menschen anzunehmen, wäre eine mit Recht auffallende Behauptung, während eine natürliche Corruption, wie sich von selbst versteht, nur in gleicher Weise bei Allen wiederkehren kann. Koppe's wunderliche Anmerkung: τοὺς λοιποὺς unquam gentes solas et per se nominari ab Apostolo, non memini, ist leicht beseitigt. Wenn der Apostel sein Volk und die Heidenchristen genannt hat, und nun sagen will, dass alle Menschen in gleichem Zustande seyen, wie soll er denn diese anders nennen, als die Uebrigen im Gegensatz zu den schon Genannten? —

V. 4. ὁ δὲ θεὸς, πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει] So nimmt der Ap. hier den unterbrochenen Hauptgedanken wieder auf (vgl. zu v. 1.). Holzhausen's Bemerkung, ὢν stehe hier pro temp. finito; es müsse ἐστι ergänzt werden, was wegen des Uebellauts ausgelassen sey, führe ich nur als Beleg der manchmal bis ins Unglaubliche gehenden Erklärungen dieses Auslegers an. Der Zusatz πλούσιος u. s. w. (vgl. 1, 7.) lässt wie das folgende διὰ τὴν πολλὴν ἀγ., χάριτι ἐστι σεσ. u. s. w. zur demüthigen Beugung der Geretteten die Grösse der göttlichen Gnade gegenüber der Grösse des sittlichen Verderbens hervortreten. Vgl. Röm. 5, 8. 10. Πλούσιος ἐν vgl. Jac. 2, 5. das hebr. רב חסד Exod. 34, 5. Schon Chrysostomus vergleicht τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου Ps. 69, 16. 51, 1.

διὰ τὴν πολλὴν ἀγαπὴν αὐτοῦ, ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς,] Ueber die Construction s. Win. S. 183. Unter den ἡμᾶς alle Menschen zu verstehen, ist unrichtig, da ja nur (s. v. 5. 8. 9 fg.) von den Erlösten die Rede ist. Nach meinem Erachten fasst aber jetzt der Apostel, da er zuvor die ὑμεῖς und ἡμεῖς gleichgestellt hat, beide unter ἡμεῖς zusammen, und wendet sich an seine Leser speciell nur da, wo er etwas zu ihrer Ermahnung sagt, wie v. 5. χάρ. ἐστε und die Wiederholung v. 8.

Es ist nicht zu übersehen, wie der Ap. sagt: um seiner grossen Liebe willen, mit der er uns liebte. Die ὄντας νεκρούς an sich konnte Gott nicht lieben, noch viel weniger mit grosser Liebe lieben, aber in dem Reichthum seiner Barmherzigkeit, der Fülle seiner Liebe liebte er die, die von ihm abgefallen waren, in Christo, und liess sie erwachen zu einem neuen, seligen Leben. Vgl. Chrysostom. zu u. St. Eine reiche, aber nicht geschickt geordnete Sammlung biblischer Stellen, wo von der ἀγάπη gehandelt wird, s. bei Erasm. Schmidt. Aperta satis haec verba sunt et cognitu facillima, si tantum et creditu facilia ea plerisque dominus redderet. Bucer.

V. 5. καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ,] Ueber die Verbindung vgl. zu v. 1. Da der Ap. jetzt die Parallele zwischen dem beiderseitigen ehemaligen Zustande geschlossen hat, trägt er nunmehr durch ἡμᾶς das, was v. 1. zunächst nur den Heidenchristen galt, auf Beide über.

Ueber die Bedeutung von συνεζωοποίησε ist gestritten worden. Was zuerst die Lesart betrifft, so halte ich das ἐν vor τῷ Χρ. für entschieden falsch; entweder ist es ein Versehen, aus der Endsylbe des vorhergehenden Verbums erklärlich, oder, was mir wahrscheinlicher dünkt, es ist eine Correctur nach v. 6. Ferner kann die Bedeutung der Praeposition im Compositum συνεζωοπ. hier nicht unklar bleiben. Was Beza vorschlägt, Rhenferd (annotatt. p. 735.) und auch Calov wiederholt, σύν beziehe sich auf die Gemeinschaft, in der die Juden und Heiden zusammen lebendig gemacht wurden, ist falsch. Den Dativ Χριστῷ kann man natürlich nicht, wie Jene, durch eine Ellipse von ἐν erklären, er kann nur vom verb. compos. abhängig seyn. (S. Matth. II. S. 740. u. vgl. Col. 2, 13. συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ.) Weiter entstand die Frage, ob die Gemeinschaft, welche in dieser Verbindung ausgedrückt ist, nur den Charakter der Aehnlichkeit oder einer wesentlichen und wirklichen Gemeinschaft habe. Die Worte selbst verrathen nichts von einer blossen Aehnlichkeit, das Anselmische sicut (so auch Marloratus, Grotius ad exemplum Christi, Cornel. a Lapide, Koppe, Rosenmüller u. s. w.) könnte nur dann gerechtfertigt werden, wenn eine hinzukommende Er-

klärung den Charakter der Gemeinschaft also bestimmte. Allein wir finden das gerade Gegentheil: συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπ. ἐν Χρ. Ἰησ. heisst es nachher. Auch was Einzelne wie Augustin, Theodoret, Erasmus u. A. von einer Hoffnung sagten, die sich an die Person Christi für uns knüpfe, oder gar Andere, dass dies Alles erst zukünftig eintrete, ist entweder nur hineingetragen, oder steht sogar, wie das Letztere, in offenbarem Widerspruch mit den Aoristen. Solche Auslegungen konnten nur zusagen, weil der Gedanke an sich nicht unrichtig war, sind aber ihrerseits nur Folgerungen aus dem hier Gesagten, und erklären die Anschauung, aus welcher sich der Ausdruck des Apostels bildete, nicht im Geringsten. Es könnte nun scheinen, als ob die letzte Frage, die sich noch an das Wort συνεζωοπ. knüpft, ob es nämlich bildlich oder eigentlich zu verstehen sey, an die verlangte Erklärung des ganzen folgenden Satzes gebunden sey. Allein dem ist insofern nicht also, als der Leser, von dem letzterwähnten νεκροὺς ὄντας herkommend, in dem Leben, welches den Gegensatz zu diesem Tode bildet, nur ein geistiges Leben sehen kann. Es kann sich demnach nur darum handeln, das eigenthümliche Verhältniss dieser Thatsache zur Auferweckung Christi von den Todten aus dem folgenden συνήγ. und συνεκάθ. zu erklären. Wenn die Mehrzahl der reformirten Ausleger (vgl. namentlich Calvin und Crocius) sich auf die wirkliche Gemeinschaft der Einzelnen mit dem Erlöser, auf den factischen Bestand eines Verhältnisses des Leibes zu seinem Haupte und zwar ausschliesslich auf die Theilnahme an dem heiligen, erneuenden Geist (vgl. Pelagius ubi caput est, ibi erit et corpus) zur Erklärung des hier Gesagten beriefen, so ist dies bei allem Scheine offenbar falsch. Denn 1) wäre dies ein nur einseitiger Gegensatz zu dem geistigen Tode; der Ap. nennt, wo er die Art der Erlösung selbst näher bestimmt (v. 13—18.), zwei Factoren: den versöhnenden Tod und die Gemeinschaft des heiligen Geistes (vgl. namentlich auch Col. 2, 13. 14.); 2) liesse es die unmittelbare Anreihung des συνεκάθισεν, wo doch nun und nimmermehr von einem factischen Thatbestand die Rede ist, völlig unerklärt und 3) ginge man über das Bedeutsame des Ausdruckes ἐν Χριστῷ, so wie der Aoriste völlig

hinweg, indem weder das Erste erklärt wäre, da ja diejenige Realisation der Erlösung, an welche sie denken, nur in einem Wechselverhältniss Beider, der Menschen und des Erlösers, statt findet, noch das Zweite, der Gebrauch der Aoriste, genügende Erörterung fände, weil ja im Augenblicke der Auferweckung des Herrn gewiss noch nicht factisch ein Verhältniss des Leibes zu seinem Haupte existirte. Den Einfall des Hieronymus, die Aoriste mit einer Hindeutung auf die göttliche Praescienz, die darin ausgedrückt seyn sollte, zu rechtfertigen, wird Niemand mehr wiederholen.

Recht verstanden ist nur das wahr, was Chrysostomus zur Erklärung dieses Verses sagt: εἰ γὰρ ἡ ἀπαρχὴ ζῇ, καὶ ἡμεῖς. Die Stelle Col. 2, 13. vgl. mit 12. und die hiemit im Zusammenhang stehende Stellen 2, 20. 3, 1. u. 3., ferner Röm. 6, 4. 5. 6. bieten durchaus keine vollkommenen Parallelen, indem dort ausdrücklich überall das Medium der Taufe genannt ist, kraft dessen der Einzelne subjectiv in eine Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser getreten sey, in welcher, wie Christus in leiblichem Sinne, so er in geistigem gestorben und auferstanden sey. Das findet hier durchaus nicht statt, und jene Stellen erweisen nur im Allgemeinen die Geneigtheit des Apostels, auf den tiefen Zusammenhang zwischen dem äussern Thun und Leiden Christi und der innern Lebensentwicklung der Erlösten aufmerksam zu machen. Es ist die Durchführung der Bestimmung Gottes über die gläubigen Individuen, nach welcher sie Paulus συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ nennt. (Röm. 8, 29.) Da nun hier gar nichts von einem Medium solcher subjectiven Veränderung geredet ist, sondern was den Einzelnen widerfahren sey, in Thatsachen, die an der Person Christi offenbar wurden, gefunden wird, so dürfen wir, wollen wir nicht in den Zusammenhang hineintragen, diese Erscheinung nur aus dem Verhältnisse der Person Christi zu den Individuen, nicht aus dem der Individuen zur Person Christi erklären. Dass Christus ihr Haupt und ihr Erlöser sey, hatte der Ap. gesagt (s. 1, 22. und 7. vgl. 1 Cor. 1, 30.). Die Auferstehung und Verherrlichung ist die Bürgschaft dafür, dass er Erlöser ist, denn nur der auferstandene Todte hat Macht des Lebens (s. Röm. 4, 24. 25. und Beza z. d. St.). So ist in dem Auferstandenen und Verherrlichten

allein die Hoffnung und Wirklichkeit der Erlösung vollkommen gegeben, und seine Lebendigmachung, Auferweckung und Verherrlichung ist die unsrige, weil es die Herrlichkeit unseres Erlösers ist. Wie der Ap. anderwärts (Röm. 8, 30.) sagen kann, dass in dem subjectiven Anfang der Erlösung auch ihre schliessliche Vollendung schon enthalten ist, so darf er hier sagen, dass in dem objectiven Grunde unserer Erlösung, in der Person unseres Erlösers und seiner Verherrlichung, unsere Erlösung und Verherrlichung auch bereits schon vorhanden ist. Von des Calov Erklärung genügen die einzigen Worte vollkommen: vivificati sumus in ipso ut redemtore et ad spem certam ut in capite nostro. Theodoret: *κεφαλὴ γὰρ ἡμῶν ὁ συνεδρεύων, ἀπαρχὴ ἡμῶν ὁ συμβασιλεύων· τὴν γὰρ ἡμετέραν ἐνδέδυται φύσιν.* Die Doppeldeutigkeit, mit welcher das Wort *συνεζωοποίησε* hier gebraucht ist, erklären wir uns gerade bei Paulus um so leichter, je mehr er sonst gewohnt ist, zwischen der Auferstehung Christi und der geistigen der Erlösten einen Nexus zu finden (vgl. zu den oben angeführten St. 2 Cor. 5, 15.), nur dass allerdings nicht aus dem Nexus jener Stellen unmittelbar der Ausdruck der unsrigen abzuleiten und zu erklären wäre.

— *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* —] Mit diesem Ausrufe unterbricht der Apostel seine Schilderung. Es ist ja dies das Thema aller seiner Briefe, die Summa des ganzen Evangeliums (vgl. Joh. 1, 17. und unten zu v. 8.). Hier vor Allem aber war es am Orte, wo er der Herrlichkeit gedenkt, zu der sie als Christen berufen seyen. Es ist die Herrlichkeit, die das Geschenk freier Gnade ist, die Herrlichkeit, die sich an den knüpft, der für die Sünder starb, an den Arzt, der die Kranken, nicht die Gesunden sucht, und der gekommen war, selig zu machen, das verloren war. Sie sollten wissen, dass nicht sie der Herrlichkeit werth gewesen seyen, sondern dass Gott mit ihr sie begnadigt habe. Welche Rettung der Apostel hier meine, ist aus dem Vorhergehenden klar: die aus dem Tode zum Leben. Nennt doch Paulus darum überhaupt sein Evangelium *τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας* 1, 13. und *τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* Act. 20, 24. 32.

Alle die Einschiebsel, wie *οὗ* einiger Mss., namentlich

lateinischer (vgl. Aehnliches in lat. Mss. bei Joh. 1, 9.) und dann bei Vulg. Hilar. Pelag. u. s. w., ferner die Zuthaten von δέ und γάρ sind unleidliche Verwässerungen des kraftvoll unmittelbar eingeschobenen Ausrufes.

V. 6. *καὶ συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,*] Die Worte enthalten nur eine weitere Ausführung dessen, was in *συνεζωοποίησε* dem Anfange nach schon liegt. Die Stellen Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 12. Col. 2, 12. 3, 1. sind wiederum, genau genommen, nicht Parallelstellen. Sie zeigen nur, dass alle diese Begegnisse in gewisser Art auch in den Christen sich verwirklichen und geben die subjective Art und Weise an. Hier ist aber, wie gesagt, von dieser subjectiven Verwirklichung nicht die Rede. (Ueber *ἐν τοῖς ἐπουρ.* vgl. v. 3.). *Ἐν Χριστῷ* kann in keiner Weise weder „in der Gemeinschaft mit Christus" noch „durch Christus" heissen; denn der ganze Satz ist Fortsetzung des *συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ*, demnach kann das *ἐν Χρ.* nur in Uebereinstimmung, nicht in Widerspruch mit dem Vorhergehenden aufgefasst und erklärt werden. Eine gänzliche Confusion des Vorhergesagten entstände aber bei beiderlei Auffassung. Denn wenn er vorher gesagt hat, wir seyen zugleich mit Christus auferweckt worden, so ist es unmöglich, damit den Gedanken zu verbinden: durch Christus, ebenso unmöglich kann *ἐν Χριστῷ* die Gemeinschaft mit Christus bezeichnen; denn diese Gemeinschaft kann nicht von denen praedicirt werden, die er *νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι* nennt, weder als dem Acte der Auferweckung vorhergehend, noch als mit demselben gleichzeitig. Als eine Folge aber = *ὥστε εἶναι ἡμᾶς ἐν Χρ.* es aufzufassen, verbieten die Sprachgesetze. So kann dem *ἐν* nur seine ursprüngliche Bedeutung: i n, belassen werden, und s o allein giebt es zugleich die Verständigung über das dunkle *συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ.*

V. 7. *ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*] Die Autorität der besten Handschriften ist wie 3, 8. 16. Phil. 4, 19. Col. 2, 2. für das ungewöhnliche Genus *τὸ πλοῦτος*, was mir mit L a c h m a n n recipirt werden zu müssen scheint. Vgl. W i n. S. 62.

Wie wenig das, was der Apostel unmittelbar vorher gesagt hatte, einen Zustand des gegenwärtigen Lebens ausschliesslich bezeichne, zeigt der Inhalt dieses Verses, wo gesagt wird, es sey das geschehen, um den Reichthum seiner Gnade ἐν τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις zu zeigen. Denn die Beschränkung: „noch vollkommener“ zu zeigen, ist von Flatt ganz willkührlich hineingetragen, und ebenso willkührlich erklärt Morus das ἐν τ. αἰ. τ. ἐπ. durch: per omne vestrum tempus reliquum, cum in hac vita, tum maxime in futura. (Vgl. die katholischen Ausll., Calvin und andere Reformirte, die αἰ. ἐπερχ. bloss von den künftigen Jahrhunderten verstehen, was von Allem abgesehen, zu dem ἐφ' ἡμᾶς durchaus nicht passen will. Baumgarten versteht es von den gegenwärtigen sowohl als den künftigen Zeiten. Das ist sprachlich falsch.) Ἵνα ἐνδείξηται ist eben so unglücklich durch Verweisung auf 1 Tim. 6, 16. erklärt worden: ut specimen praeberet, nämlich spätern Geschlechtern in dem, was sie jetzt erfuhren. Der Gedanke stände einmal ganz isolirt bei dem Apostel und ist zweitens irrthümlich, denn es müsste dann τοῖς αἰ. heissen. (Der Conjunct. darf hier nach dem, was Win. S. 237 fg. bemerkt hat, nicht auffallen, vgl. unten v. 15. u. a. St.) Das ἐν τοῖς αἰ. τ. ἐπερχ. mag nun gefasst werden, wie es wolle, so bezeichnet es etwas, was für die, an welche er schreibt, noch nicht eingetreten war. Nirgends setzt nun der Apostel für die Gläubigen eine andere, besondere Offenbarung der göttlichen Gnade in diese Lebenszeit. Das, was von dem Vorhergesagten in gewisser Art in den Lesern des Briefes schon eingetreten seyn konnte, war das ζωοποιεῖσθαι, ἐγείρεσθαι. Dies war eingetreten, denn er schreibt an Gläubige. Das Letzte, συνεκάθισεν, konnte für sie in diesem Leben gar nicht eintreten. Also ist es unstreitig das Richtige, unter diesen αἰῶνες, Zeiten, dasselbe zu verstehen, was er mit αἰὼν μέλλων (1, 21.) u. dgl. bezeichnet (vgl. Wahl s. v. αἰών.). Es sind die künftigen Zeiten der herannahenden Herrlichkeit des Reiches Christi. So auch die griech. Kvv. u. s. w.

Die Construction der folgenden Worte ist nicht ohne Schwierigkeit. Ueber πλοῦτος vgl. Win. S. 62. Alt. p. 271. u. unten 3, 8. 16. ὑπερβάλλον vgl. περισσεύειν 1, 8. und dasselbe Wort 1, 19. χρηστότης vgl. Röm. 2, 4. 11, 22. 2 Cor. 6, 6. Tit. 3, 4.

Man hat es nun hier metonymisch fassen wollen, gleich beneficia (vgl. Flatt, Wahl). Die Annahme eines metonymischen Gebrauchs ist nur dann verstattet, wenn die eigentliche Bedeutung gänzlich unhaltbar ist; χρηστότης aber in beneficia aufzulösen, ist ganz und gar unrichtig; denn jedes Abstractum einer geistigen Eigenschaft, wenn es die Stelle eines einzelnen Dings vertritt, das die von ihm ausgedrückte Eigenschaft besitzt, ist dann auch denselben Gesetzen unterworfen, die den Gebrauch einer solchen Einzelheit bedingen, d. h. wenn ich mehrere Einzelheiten nennen will, muss ich den Pluralis setzen, wenn eine, den Singularis; eine Freundlichkeit ist ein Erweis, Freundlichkeiten sind mehrere Erweise der Freundlichkeit. So könnte χρηστότης nur beneficium seyn, Jeder sieht aber, dass dies hier keinen Sinn hätte, denn was für ein einzelner Erweis könnte denn hier gemeint seyn?

Τῆς χάριτος αὐτ. ἐν χρ. mit χάριτος αὐτ. καὶ χρηστότητος und ἐν Χριστῷ mit τοὺς ὄντας ἐν Χριστῷ, wie Koppe wollte, zu erklären, ist eine von dessen vielgestaltigen Proceduren, die niemand hoffentlich mehr wiederholen wird. Das Letzte ist desswegen unrichtig, weil ἐν Χρ. Ἰησ. ein rein accidenteller Zusatz, d. h. ein solcher wäre, dessen Nothwendigkeit in gar keiner Weise im vorhergehenden Worte begründet ist, der ebendesshalb durch den Artikel vermittelt seyn müsste: τοὺς ἐν Χρ. Ἰησ. Ἐν χρηστότητι kann vielmehr nur den Kreis bezeichnen, in welchem Gott seine Gnade zeigen will. Mit ὑπερβάλλον kann es nicht verbunden werden, denn der ganzen Stellung nach ist ὑπερβ. rein adjectivischer Zusatz zu πλοῦτος, wie 1, 19. Dies entscheidet auch gegen Winer's Annahme (Gr. S. 120.) ἐφ' ἡμᾶς sey mit ὑπερβάλλον zu verbinden. Da müsste es eben so nothwendig heissen: τὸ πλοῦτος τῆς χαρ. αὐτ. τὸ ὑπερβάλλον ἐν χρηστ. ἐφ' ἡμᾶς. Winer ist nur dadurch zu dieser Verbindung bewogen worden, weil er die unmittelbare Verbindung mit χρηστότητι für sprachwidrig hielt. Allein 1) fordert sie der Sinn. Die Gnade in Huld, Freundlichkeit zeigen, wäre doch ein gar zu matter, tautologischer Gedanke, 2) ist sie nicht gegen die Sprachgesetze (s. zu 1, 15.). So wie χρηστότ. nach dem ihm inwohnenden Begriffe nicht bloss als inhaerirende Eigenschaft, sondern als geistige

Regung nach Aussen, zu Anderem hin, gefasst wird, so liegt in dem Worte selbst die Möglichkeit und das Bedürfniss einer unmittelbaren Ergänzung des Ziels durch eine praepositionelle Bestimmung. So erhält auch der Gedanke etwas vollkommen Passendes. Die allgemeine Fülle der göttlichen Gnade, sagt der Apostel, will Gott besonders in der Zukunft offenbaren in Huld gegen uns in Christo Jesu. Notanda repetitio nominis Christi, sagt Calvin, quia nihil gratiae neque amoris a Deo sperari vult, nisi ipso intercedente. Die Beziehung, welche der Ap. hier durch die Praeposition ausdrückt, mag nach den veränderten Verhältnissen des ganzen Gedankens allerdings anders gedacht werden, als im vorhergehenden Verse; der Ap. nimmt sie aber gewiss als Rückdeutung auf das eben Gesagte wieder auf. Alles, was der Christ empfängt, das hat er und wird ihm gegeben werden in Christus, nicht dass er das irgendwie von seiner eigenen Person ableiten könnte und dürfte. Dass das die Wiederholung der Worte wolle, sagt auch der Erklärungssatz: τῇ γὰρ χάριτι u. s. w. v. 8. Inwiefern die Gnade Gottes auch in dem Leben der kommenden Herrlichkeit für uns in Christo sich offenbaren werde, können etwa die Stellen 2 Cor. 4, 14. Phil. 3, 20. 21. Eph. 5, 5. Röm. 14, 10. 2 Tim. 4, 8. im Allgemeinen: 2 Cor. 1, 20. zeigen. Es ist das Reich Christi, zu welchem er uns auferwecken und verklären wird, vor seinem Richterstuhle müssen wir Alle erscheinen, er wird allen, die seine Erscheinung lieb hatten, die Krone der Gerechtigkeit beilegen, wie denn in ihm überhaupt alle Verheissungen Gottes Ja und Amen sind.

V. 8. *Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως*] Der Dativ steht hier als Angabe des objectiven Grundes dem *διά* der subjectiven Vermittlung gegenüber. (Win. S. 176.) Das *διὰ τῆς πίστεως,* was der Ap. hinzusetzt, ist nur die andere Seite des Thema's aller seiner Briefe, des Inhaltes seiner Predigt von der Rettung der Menschen durch die Gnade Gottes. Dass nun das Wort *πίστις* bei dem Ap. etwas Anderes heisse, als unser deutsches Wort Glaube, ist eine, besonders von Neueren wiederholte, durchaus irrige Meinung. Das Wort *πίστις* bezeichnet dem Ap. den Gegensatz zu *εἶδος* 2 Cor. 5, 7. Es hat dieser Zustand seinen Namen von der Eigenschaft des Objectes,

das ihm mit der ἐλπίς gemeinsam ist, nämlich der οὐ βλεπόμενα vgl. Röm. 8, 24. mit Heb. 11, 1. Von dem Glauben menschlicher Ungewissheit scheidet sich die πίστις des Apostels nicht durch ihre formale Bedeutung, sondern durch die specifische Verschiedenheit ihres Wesens, wonach sie nicht das Product menschlicher Vermuthungen und Einfälle ist, und ebenso wenig zum Inhalte sinnliche Objecte (τοῖς αἰσθητοῖς ἡ πίστις Plat. de rep. 6, 21. 7, 14. vgl. Plut. qu. Plat. qu. 3, 1.) oder fingirte Phantasmen hat, sondern, wie der Apostel sagt, subjectiv Wirkung des heiligen Geistes und objectiv Glaube an eine gewisse, von Gott geoffenbarte, heilige Wahrheit ist. In Bezug auf das Erste vgl. 2 Cor. 4, 13. Gal. 5, 5. 1 Cor. 12, 9. (fälschlich, wie schon früher bemerkt, von einem sogenannten Wunderglauben verstanden.) Röm. 12, 3.; in Bezug auf das Zweite vgl. Gal. 3, 2. Röm. 10, 17. Col. 1, 5. 23. 2 Thess. 2, 15. 1 Tim. 6, 3. mit Gal. 1, 8 fgg. Aus diesen beiden Seiten der apostolischen πίστις erklären sich alle weiteren Praedicate, die ihr von ihm beigelegt werden.

καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν (θεοῦ τὸ δῶρον), V. 9. οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται.] Es hängt diese Bemerkung mit der eben erörterten Lehre des Apostels von dem Wesen der πίστις aufs Engste zusammen.

Ueber καὶ τοῦτο = dem bei den Griechen häufigern καὶ ταῦτα vgl. namentlich Passow II. S. 413. Hartung Partikell. 1. S. 145 fg. In Sätzen, welche die Erklärung des Zuvorgesagten enthalten, wird die steigernde Kraft des καὶ, et quidem, durch Hinzufügung des auf das Vorhergegangene rückweisenden τοῦτο oder ταῦτα nach ihrer nähern Bestimmung und Beziehung schärfer bezeichnet.

Τοῦτο aber bezieht sich nicht auf διὰ τῆς πίστεως, sondern auf den Verbalbegriff zurück. Offenbar nämlich ist das οὐκ ἐξ ἔργων eine nähere Bestimmung des allgemeineren οὐκ ἐξ ὑμῶν. Nun konnte unmöglich der Apostel verneinen wollen, dass der Glaube aus den Werken komme, denn das verstand sich von selbst, da ein Causalzusammenhang der ἔργα mit πίστις undenkbar ist. Er konnte nur verneinen, dass die σωτηρία aus den ἔργα abzuleiten sey. Also muss das τοῦτο sich auf das σεσωσμένον εἶναι mit seinen Nebenbestimmungen zurück-

beziehen, welche das an sich auschliessen, was der Apostel jetzt ausdrücklich selbst ausschliesst.

Dieser Gegensatz: gerettet aus Gnaden durch den Glauben, nicht aus euch, aus den Werken, kehrt bei dem Apostel ausserordentlich oft wieder. Vgl. Röm. 3, 20. 4, 2. Gal. 2, 16. 3, 2. Phil. 3, 9. Tit. 3, 5. Daher des Apostels Ausdruck: umsonst gerechtfertigt seyn: Röm. 3, 24., Gnadengeschenk Röm. 4, 16. 5, 15. 17. 11, 6. Gal. 5, 4. Das Verhältniss, in welchem nach der Lehre des Evangeliums die Werke zum Glauben stehen, kann gar nicht praeciser ausgedrückt werden, als unten v. 10. κτισθέντες — ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς. Vgl. die Anm. hiezu.

Zwischen die nähere Exposition des ἐξ ὑμῶν durch ἐξ ἔργων, schiebt der Apostel als positive Erklärung des οὐκ ἐξ ὑμῶν das θεοῦ τὸ δῶρον parenthetisch ein. Dass die Einschaltung eine parenthetische sey, erhellt aus dem Mangel einer Partikel, die sonst den directen Gegensatz einleiten müsste und aus der veränderten Satzstellung, welche statt mit derselben Praeposition den Gegensatz an das Vorhergegangene anzuschliessen, die stetige Reihe durch eine absolute Stellung unterbricht. Hieraus erhellt zugleich, dass es ungeschickt wäre, mit Griesbach die Sätze καὶ — ἔργων zu einer Parenthese zu machen. Noch ungeschickter ist es, mit Flatt καὶ — δῶρον als Parenthese zu betrachten.

Die Wortstellung θεοῦ τὸ δῶρον ist hier eben so nothwendig, um die Unabhängigkeit des Satzes auszudrücken, als der Genitiv zugleich voran steht, um den Gegensatz zu ἐξ ὑμῶν hervortreten zu lassen. Nicht aus euch — Gottes ist die Gabe, die vorhererwähnte: σεσωσμένον εἶναι διὰ τῆς πίστεως.

ἵνα μή τις καυχήσηται] Vgl. 1 Cor. 4, 7. 2 Cor. 10, 17. 1 Cor. 1, 32. Man hat gar keinen Grund, dem ἵνα hier eine andere Bedeutung, als die einer Absichtspartikel, wie in der letztgenannten Stelle, zu substituiren, oder es mit Koppe als selbstständige Umschreibung des Imperativs (s. Win. S. 260.) aufzufassen. Es ist eben so sehr die nothwendige Folge, als etwas von Gott Beabsichtigtes, dass jeder eigene Ruhm als Lüge, als etwas, das bei ihm nicht besteht (Röm. 4, 2. 2 Cor. 10, 18. vgl. Luc. 1, 51—53. Prov. 16, 5.), durch die Errettung aus Gnaden zu Schanden gehe. Die Schrift schaut überhaupt

ungleich häufiger, als wir es zu thun pflegen, Verhältnisse, die wir nur unter der Form der äusserlichen Aufeinanderfolge betrachten, in dem innerlichen Verhältniss des Beabsichtigten an. Es tritt einer solchen Anschauung das Abstracte dann immer mehr als Persönlichkeit vor Augen. Der Zustand, das Leblose ist eine Person, die gleichsam einen Willen hat, auf das Andere zu influiren. Hier natürlich wird das Factum der Errettung im Zusammenhange mit der lex suprema, der Absicht des göttlichen Willens gedacht.

V. 10. *Αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα*] Diese Worte, die an sich nur den Gedanken ausdrücken könnten, dass wir zu der Zahl der von Gott geschaffenen Dinge (vgl. Röm. 1, 20.) gehörten, treten aus ihrer allgemeinern Bedeutung schon kraft des Zusammenhanges heraus, in welchem sie nach der Partikel *γάρ* mit dem Vorhergehenden stehen. Die genauere Erörterung enthält der epexegetische Zusatz *κτισθέντες* u. s. w. Hieraus erhellt die Irrthümlichkeit der Ansicht eines Tertullian und eines Gregor Naz. und Basilius bei Theophylakt, Photius bei Oekumenius, die *ποίημα* von der ersten Schöpfung verstanden; ebenso wird klar, dass es nur eine fremdartige und den Gedankenzusammenhang störende Beimischung wäre, wollte man mit Pelagius eine Nebenbeziehung auf den allgemeinen Zusammenhang zwischen Geschöpf und Schöpfer annehmen, wie er es mit den Worten thut: quod vivimus, quod spiramus, quod intelligimus, quod credere possumus, ipsius est, quia ipse conditor noster est. Das Richtige sahen schon Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt u. A. Man sieht übrigens aus der Anknüpfung unseres Verses, dass der Apostel vor Allem die positive Thesis: *θεοῦ τὸ δῶρον* festgehalten habe. Daher das nachdrücklich vorangestellte *αὐτοῦ* (vgl. Win. S. 136.). Der Ausdruck *ποίημα* deutet in höchst bezeichnender Weise auf die Analogie hin, die zwischen der Schöpfung und Erneuerung des Menschen durch die Kraft der göttlichen Gnade statt findet. Eine allgemeine Anerkenntniss, dass Gott allein vom sittlichen Verderben retten könne, findet sich freilich auch anderwärts. Talm. Tr. קידושין c. 1. יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו ואלמלא ה״בה עוזרו אינו יכול לו.

Auch von einer בריה חדשה einer neuen Creatur und einem ברא, schaffen zu neuem Leben, redet die jüdische Lehre, s. Schoettgen hor. hebr. T. I. p. 328. 704. sq. Aber auch hier ist nur der Ausdruck, nicht die Sache analog. Der tiefsinnige Ausdruck war ihnen zunächst nur Bezeichnung einer rein äussern Aenderung. Die Sprache dieser Lehrer ist wie der Geist, der über einem Erschlagenen schwebt. Sie redet unverstandene und unbegriffene Worte. Von der schaffenden Kraft eines neuen Lebens zeugt nur die Offenbarung des neuen Bundes. Vgl. 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. Tit. 3, 5. Röm. 6, 6. 2 Cor. 4, 16. Col. 3, 9. und namentlich in unserm Briefe 2, 15. 4, 21 fg.

κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς,] Zu diesen Worten vgl. zunächst Tit. 2, 14., wo es heisst, dass Christus sich geopfert habe, um sich ein Volk zu reinigen: *ζηλωτὴν καλῶν ἔργων*. Es war eine eben so willkührliche Fiction der Ausll. und NTl. Lexikographen, zu behaupten, *κτίζειν* heisse an sich: umschaffen, während es diese Beziehung so wenig als das deutsche: schaffen an sich, sondern nur durch den Context hat, und nur als sensus, nie als significatio verbi, als es Willkühr und eine Verletzung der apostolischen Gedankenreihe ist, aus dem *κτίζειν* in unserm Zusammenhange ein efficere in dem allgemeinen Sinne des Wortes zu machen. Es wird ein *καινὸς ἄνθρωπος* (vgl. unten v. 15.) und dieses Werden eines neuen Menschen nennt der Ap. ganz ausdrücklich eine *παλιγγενεσία* (Tit. 3, 5.). So könnte man also wenigstens einsehen, dass es der apostolischen Gedankenreihe nothwendig war, den Act, vermöge dessen diese Wiedergeburt stattfindet, ein Schaffen zu nennen, wenn man auch nicht einsehen sollte, dass jene Auflösung in efficere eine Trivialität sey (vgl. übrigens ברא P. 51, 12. u. zu 3, 9.). Hieraus wird auch klar, welche geringe Aehnlichkeit zwischen dem Praedicat *κτίσμα θεοῦ*, welches dem israelitischen Volke (Deut. 32, 6. u. a. St.) gegeben wird, und dem Worte des Apostels stattfinde.

Dass *ἐν* hier Ausdruck der Gemeinschaft sey, in welcher jenes Schaffen eintritt, kann namentlich aus der Stelle 2 Cor. 5, 17. vgl. mit Gal. 6, 15. klar werden. S. unten 3, 17. *ἐπί* c. dat. bezeichnet wie in *ποιεῖν ἐπὶ βλάβῃ*, *μανθάνειν ἐπὶ τέχνῃ* u. s. w. den Endzweck, wozu etwas geschieht (s. Matth.

S. 1165 fg.). Daher sagt die evangelisch-protestantische Theologie: bona opera non praecedunt justificandum, sed sequuntur justificatum. Dem Apostel selbst bildet der Gedanke, den er hier ausspricht, den Uebergang zu dem Folgenden, namentlich zu dem Inhalte des Gebetes c. 3. Es ist nicht eine Ermahnung, die er hier ausspricht, aber die Wahrheit, die er hier seinen Lesern vor die Augen führt, ist die Grundlage seines Gebetes wie seiner spätern Ermahnung.

Der Act des Auflebens ist zugleich ein *ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ* Röm. 6, 1 fg. Das Absterben selbst geht nicht dem Aufleben vorher, sondern es ist nur die negative Aeusserung der positiven Kraft, die den geistig Todten ins Leben gerufen hat. Und diese Rettung ist eine Rettung aus Gnaden, nicht aus der Gerechtigkeit eines eigenen, vorhergegangenen Thuns, sondern im Gegensatz zu jeder vermeintlichen Eigengerechtigkeit. Nur diese Werke, die dem Apostel als die gesunden Früchte des wieder genesenen Baumes erscheinen (vgl. Col. 1, 10.), nennt er *καλά*, *ἀγαθά*; alles gesetzliche Thun und Treiben der eigenen Gerechtigkeit hingegen steht, wie der Ap. sagt, unter dem Fluche (Gal. 3, 10.). Wer nichts kennt und hat, als das Gesetz, der ist und bleibt dem Zorne unterworfen und weiss von dem Wesen des Evangeliums nichts, welches des Gesetzes Ende ist, und weiss nichts von der Sünde seines eigenen Herzens, welche bewirkt, dass das Gesetz, welches Leben geben sollte, ihm nur Tod bringt und bringen kann. (Vgl. Röm. 4, 15. Gal. 2, 21. Röm. 10, 3. Gal. 3, 24. 2 Cor. 3, 13 fgg. Röm. 7, 10. 12. Gal. 3, 21. Röm. 7, 13. u. s. w.) Auf die Entwicklung des *νόμος* in seinem Verhältnisse zum jetzigen Zustande des Menschen geht der Ap. in unserm Briefe nicht ein, da er an Heidenchristen gerichtet war, die aus der Verwilderung der Sittenlosigkeit errettet, nicht durch einen Schein affectirter, pharisäischer Gesetzlichkeit und äusserer Ehrbarkeit das göttliche Gesetz verhöhnt und seine Absicht an sich zu Schanden gemacht haben konnten. Uebrigens verrathen einzelne gelegentliche Aeusserungen des Alterthums über den *νόμος*, wie die des Chrysippus: *τὸν νόμον πολλὰ τοῖς φαύλοις ἀπαγορεύειν, προστάττειν δὲ μηδέν· οὐ γὰρ δύνανται κατορθοῦν* (Plut. de Stoic. c. XI. p. 349 sq.) oder die des Dichters: *δίκαιος ἂν ἦς*,

τῷ τρόπῳ χρήσῃ νόμῳ (Menand. p. 206.) oder: ὦ πῶς πονηρόν ἐστιν ἀνθρώπου φύσις τὸ σύνολον, οὐ γὰρ ἄν ποτ' ἐδεήθη νόμου (Philem. p. 290.), oder die Erkenntniss eines Platon und Plutarch, dass Gott als κακίας ἄμοιρος weder νόμων noch εἱμαρμένης bedürfe (Plut. de fato p. 293. T. X. ed. Hutt.) u. dgl., eine ungleich richtigere und tiefere Einsicht in das Wesen des νόμος, als bei denen, welche eine pharisäische Gesetzlichkeit für den Inhalt der Predigt des Evangeliums ausgeben.

οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.] Der Fall Luc. 3, 17. (οὗ τὸ πτύον statt τὸ πτύον αὐτοῦ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, seine Wurfschaufel wird seyn in seiner Hand, was man gewöhnlich seltsam so erklärt: cujus erit ventilabrum scilicet (?) in manu ejus) ganz verschieden von 12, 8. (vgl. über den letztern Stallbaum zu Plat. Gorg. p. 452. D.) wird mit Unrecht von Fritzsche, Wahl mit dem unsrigen zusammengestellt, der wiederum von beiden verschieden ist. Noch viel weniger gehört Marc. 7, 25. (vgl. 1, 7.) hieher, welche Stelle Flatt citirt. (Vgl. über sie Win. Gr. S. 131. Hermann zu Vig. p. 709. Bernhardy Synt. S. 288. Fritzsche zu Matth. p. 139., zu Marc. p. 14 sq.) Οἷς steht nach den Gesetzen der bekannten Attraction für ἃ (s. Win. Gr. S. 141.) und an dem Folgenden: ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν, ist eben so wenig etwas für die NTl. Diction Auffallendes, als in dem Johanneischen: τὰ ἔργα ἃ ἔδωκέ μοι ὁ πατὴρ ἵνα τελειώσω αὐτά. (5, 36.) Gänzlich zu verwerfen ist des Erasmus Meinung, der auch Er. Schmidt folgt: οἷς quibus ad homines arbitror referendum. Zur Annahme, der Dativ οἷς sey von προετοιμάζειν abhängig: für welche er bereitete (so nach Valla, auch Fritzsche zu Matth. p. 138., Alt Gram. p. 229., Wahl) kann ich mich durchaus nicht entschliessen, da die Auslassung des ἡμᾶς immerhin eine Härte bliebe, trotz der Entschuldigung, die wie Fritzsche a. a. O. bemerkt, das in περιπατήσωμεν enthaltene ἡμεῖς für diese Auslassung darböte, und da zu dem in sich schon geschlossenen: für welche Gott uns vorherbestimmte, der Gedanke: dass wir in ihnen wandelten, als eine sehr überflüssige und matte Tautologie hinzukäme, während nach unserer Annahme die Worte ganz einfach zu übersetzen

wären: welche er vorherbereitete, dass wir in ihnen wandeln sollten. Nur fiele hier: vorherbereiten auf. Προετοιμάζειν finden wir noch Röm. 9, 23. vgl. ἑτοιμάζ. 1 Cor. 2, 9. Es ist nicht der entfernteste sprachliche Grund denkbar, die Kraft des πρό in diesem Compositum zu läugnen und das Verbum in der Bedeutung von ἑτοιμάζειν zu nehmen, wie Koppe, Flatt u. A. wollten. Man begreift nicht, wie Lösner dazu kam, die Stelle Philo's (de opif. p. 17.) ὁ θεὸς τὰ ἐν κόσμῳ πάντα προητοιμάσατο — εἰς ἔρωτα καὶ ποθὸν αὐτοῦ, oder Andere Sap. Salom. 9, 8. ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς, wo das πρό noch dazu näher durch ἀπ' ἀρχῆς bestimmt wird, als Beweisstellen für einen Gebrauch des προετοιμάζειν = ἑτοιμάζειν anzunehmen.

Der NTliche Gebrauch προετοιμάζειν, ἑτοιμάζειν scheidet sich nur insofern von unserm deutschen: bereiten, als es nicht ausschliesslich die factische Verwirklichung, sondern auch die Verwirklichung im Beschluss, Gedanken, also eine Bestimmung ausdrückt. Rückert hätte diess nicht gegen Tholuck zu Röm. 9, 23. in Abrede stellen und demgemäss zu unserer Stelle auch nicht sagen sollen: nicht die ἔργα, sondern nur die Gelegenheiten dazu könnten es seyn, die Gott vorherbereitete. Die Stellen Gen. 23, 14. Matth. 25, 34. dienen als Beweis für diese Bedeutung von ἑτοιμάζειν. Auch hier kann der Sinn des Wortes desswegen kein anderer seyn, weil der Ap. ausdrücklich hinzusetzt, dass Gott die Verwirklichung dessen, was er προητοίμασε, von ihnen, den gläubig gewordenen Christen, erwarte. So braucht also hier der Apostel von Sachen προετοιμάζ. eben so, wie er von Personen προορίζ. 1, 11. braucht. Auch der Zusammenhang des Gedankens kann kein anderer als der bei προορίζειν seyn, und hat nichts im geringsten der apostolischen Lehre Widersprechendes. Ἔργα ἀγαθά sind das Element, in welchem sich der Wandel des Christen bewegen soll, der Plural ist hier nicht Bezeichnung der Einzelheiten, sondern des Genus. Er sagt nicht ἐπὶ τοῖς ἔργ. ἀγαθ. οἷς προητοίμ. als ob für die Einzelnen Gott die, bestimmten, Werke vorherbestimmt habe, die sie zu thun hätten, sondern die, die er von Ewigkeit her bestimmt hat, in Christo erlöst zu werden, für die gilt als eben so ewiger Wille, dass sie kraft ihrer Erlösung nun auch in einem neuen Leben gottwohlgefälliger Werke zu wandeln hätten. In guten

Werken zu wandeln ist ihnen vorherbestimmt, denn dazu hat Gott sie umgeschaffen. Dies ist es, was der Ap. allein hier sagt; die Bemerkungen der Praedestinatianer über das Verhältniss der guten Werke zu dem göttlichen Willen, als deren alleinigem Grunde, sind eben so willkührlich hineingetragen, als die, freilich ungleich abgeschmacktere, dem Wesen nach von Michaelis wiederholte, Bemerkung eines katholischen Auslegers: praeparat nobis bona opera cum bonos socios, praeceptores, confessarios, concionatores, sancta exempla aliaque incitamenta et occasiones bene agendi nobis objicit. Quell aller guten Werke ist, sagt der Ap., die neue Geburt in Christo. Es ist also richtig, was Bugenhagen sagt: talia non nos efficimus, sed spiritus Dei in nobis, per quem natura mutata in gratiam non carnis, sed spiritus proferimus fructus; es folgt aber dieser Satz nicht aus dem Begriffe προητοίμασεν, sondern aus dem vorhererwähnten κτισθέντες. Luther sagt von der Nothwendigkeit guter Werke in Beziehung auf unsere Stelle: „nöthig ist's, aber nicht aus Noth oder Zwang des Gesetzes, sondern aus freier, williger Noth, so da folget ohne einige Hinderniss, wie die Sonne von Noth wegen scheinet, da sie anders Sonne ist; nicht von wegen einiges Gesetzes, sondern von Natur oder um Unwandelbarkeit (dass ich also sage) willen, denn sie ist dazu und also geschaffen, dass sie scheinen soll. Also ein Gerechter, so eine neue Creatur ist, thut Werke nicht um einiges Gesetzes oder Zwanges willen, denn dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben, sondern aus unwandelbarer Noth." Die Stellung unserer Worte im Verhältniss zum Vorhergesagten bezeichnet ausserdem gut Bengel mit den Worten: ambularemus, non: salvaremur aut: viveremus. —

V. 11. *Διὸ μνημονεύετε, ὅτι ὑμεῖς ποτὲ τὰ ἔθνη ἐν σαρκὶ, οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου,*]

Διὸ] Bengel talis recordatio gratum animum acuit, et fidem roborat. Weil sie solchen Reichthum besässen und zu solcher Frucht neu geschaffen seyen, sollten sie der früheren Armuth und des Christus eingedenk seyn, der sie errettet habe. In welcher Weise sie eingedenk seyn sollten, das spricht er in dem Gebete Cap. 3. aus.

μνημ. sq. ὅτι auch Act. 20, 31. Flatt (vgl. Hieronymus) geht sehr irre, wenn er gegen Morus behauptet, ποτέ gehöre zum folgenden ἦτε. Freilich ist es hier nicht adjectivischer Zusatz wie ἀναστροφή ποτε Gal. 1, 13., τὸν ποτὲ τυφλόν Joh. 9, 13. (vgl. Bernhardy Synt. S. 323.). Aber eine solche Stellung, wie Flatt sie annimmt, wo ποτέ durch eine lange Parenthese getrennt vom Verbum, zu dem es gehört, seinerseits wieder unnatürlich die Apposition τὰ ἔθνη, die zu ὑμεῖς gehört, trennte, ist ohne Beispiel. Das Wort ποτέ nimmt die Stellung ein, die ihm gebührt, indem es eigentlich adverbialer Zusatz zu ὄντες ist, das hier, wie unzähligemale, fehlt. (Vgl. Col. 1, 21., wo das Particip. steht.)

So kann man denn auch über die grammatische Verbindung der folgenden Worte τὰ ἔθνη ἐν σαρκί nicht im Unklaren seyn. Schon Aeltere haben mit Recht die widernatürliche Scheidung Theodorets, der nach ἔθνη ein Comma setzen will, so dass es für ἡ ἀκροβυστία ἐν σαρκί stünde, verworfen. Es ist der Zusatz ἐν σαρκί, als eine dem Apostel geläufige Nebenbestimmung, mit seinem Hauptworte zu einem Begriff geworden (vgl. die ähnlichen Fälle Röm. 9, 3. 1 Cor. 10, 18. Eph. 6, 5. Win. Gr. S. 119.). Ob nun aber ἐν σαρκί hier dasselbe sey, was dort κατὰ σαρκά, muss der Context entscheiden; die verschiedene Praeposition führt zunächst nicht auf diese Vermuthung.

Es fragt sich demnach zunächst, was der Zusammenhang im Allgemeinen sey, von welchem aus wir die Einsicht in die Bedeutung des Zusatzes gewinnen wollen. Ich finde ihn zuerst von Anselmus, dann von den Auslegern der Reformationszeit am richtigsten angegeben. Sie stimmen darin überein, dass der Ap. die Heidenchristen auf ihren frühern Zustand aufmerksam machen will, in welchem sie noch ärmer als das Volk Israel gewesen und dennoch jetzt mit diesem durch Christus zu gleichem Heile berufen worden seyen. Beza: in ea aequalitate, quam antea commemorat apostolus, nunc latentem inaequalitatem profert, ut gentes, quo longius a Deo abfuerunt, eo plura se gratiae Dei debere fateantur. Zanchius: hactenus ostendit, gentiles ac Judaeos ex aequo fuisse et perditos et gratia servatos. Id nunc ad gentes speciatim applicat, quarum status miserabilior erat. Dies geht klar aus v. 12. hervor. Hieraus

folgt, dass unmöglich der eilfte Vers den geraden Gegensatz davon enthalten könne, wie das Chrysostomus, Theodoret, Photius, Oekumenius u. A. meinen, wenn es z. B. bei dem Letzten heisst: καταβάλλει τὴν περιτομήν, indem er das ἐν σαρκί erklärt: ὑμεῖς τὰ ἔθνη οἱ ἐν σαρκὶ, ἀλλ' οὐκ ἐν πνεύματι (vgl. Hieronymus: Ephesios in carne vocans, ostendit in spiritu esse non gentes), oder gar, wie Chrysostomus sagt: τὰ ἐλαττώματα (die in der Wirklichkeit nicht ἐλαττώματα seyen) τῶν ἐθνῶν θαυμάζει. Das wäre ein wunderlicher Widerspruch mit dem Folgenden und dem Vorhergehenden und mit ποτέ. Denn redet er von dem ehemaligen Zustande seiner Leser, wo sie νεκροί waren τοῖς παραπτώμασιν (2, 1. 5.), so kann da von einem ἐν πνεύματι εἶναι so wenig die Rede seyn, als ihr ehemaliger Zustand der gegenwärtige ist, welcher wunderliche Gedanke bei der Bemerkung des Zanchius herauskäme: quamvis ad Christum conversi essetis, a fratribus (?) tamen Judaeis carnalibus sic (ἀκροβ.) dicebamini et execrabiles habiti estis. Und in dem folgenden ist wahrlich von einer Anerkennung heidnischer Vorzüge vor dem Volke Israel nichts zu finden. Daher verfielen denn auch Andere auf das gerade Gegentheil. Entweder sie erklärten ἐν σαρκί als Bezeichnung des frühern, fleischlichen Lebens (so noch Ambros., Anselm., Er. Sarcer., Zanch., Calov, Wolf u. A.) und fassten dann das folgende οἱ λεγ. als Vorwurf in der Art wie Anselmus auf: vos dico, qui in tantum eratis peccatores, ut a peccatrice gente Judaeorum despiceremini. Oder sie verneinten zwar wie Bucer, Beza, Calvin, Grotius u. A. diese von jenen angegebene Bedeutung des ersten ἐν σαρκί und verstanden wie Bucer und Grotius darunter bloss eine Bezeichnung des frühern Zustandes (Bucer: olim natura gentes. Grot.: origine carnali. Koppe, Flatt: natalibus ethnici), oder wie Calvin, Beza, (vgl. Vatable, Clarius) eine Hindeutung auf das nachher benannte äussere Zeichen am Leibe, fassten aber das Folgende auch als Vorwurf, entweder indem sie wie Calvin und Bucer in dem zweiten ἐν σαρκί eine Beziehung auf einen verschwiegenen Gegensatz οὐκ ἐν πνεύματι statuirten und dann entweder erklärten wie Anselmus (so Bucer: quod profani et

impii habiti fuerint a Judaeis, quorum magna pars signum duntaxat sanctitatis habebant) oder auf die ganz eigenthümliche Weise wie Calvin, welcher zwar sagt: Paulus praeputium objicit Ephesiis tanquam pollutionis signum, das folgende ὑπὸ περιτ. ἐν σαρκὶ χειροπ. aber als Milderung in der Absicht hinzugefügt betrachtet: ut Ephesios omni scrupulo eximeret, quum eam (circumcisionem) habere se agnoscerent, quae erat praecipua, imo quae erat tota externi signi veritas. (Aehnlich auch Chrysostomus: μὴ νομίσητέ φησιν, ὅτι περιτομῆς οὐκ ἐτύχετε καὶ ἐν ἀκροβυστίᾳ ἐστὲ, διαφοράν τινα εἶναι.) Nur Beza, der mit Calvin die Erklärung des ersten ἐν σαρκί theilt, bleibt sich insofern consequent, in wiefern er auch dem zweiten ἐν σαρκὶ χειροπ. gar keine andere Nebenbeziehung verstattet. Er sagt: aestimatur circumcisio hoc in loco suo pondere, quatenus tessera fidei fuit, tessera, inquam, in carne impressa. Non huc pertinet, ut duplices Judaei constituantur, quum hoc plane sit extra oleas vagari, sed contra, ut ipsa gentium execratio oculis subjiciatur. Externum ipsum signum urget Paulus, ut ex eo quod gentes eo caruerunt, concludat Dei expertes fuisse.

Allerdings ist nun zwar im Allgemeinen der Satz richtig, der diese Ausleger hier leitete: falluntur qui putant, haec omnia in contemtum externae circumcisionis dici. Eine Polemik gegen das äussere Zeichen der Theokratie schlechtweg wäre an sich verkehrt und ganz besonders hier im Zusammenhang, wo der Ap. gleich nachher die Entfremdung der Heiden von der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ als einen Mangel nennt. Dennoch aber leiden fast alle diese im Einzelnen modificirten Auffassungen an gemeinsamen wesentlichen Fehlern. Sie alle, Beza ausgenomen, übersehen, dass hier der Zusatz ἐν σαρκί offenbar dem andern ἐν σαρκί correspondirt. Dieses corresponsive Verhältniss heben sie auf, indem sie das einemal dem ἐν σαρκί eine andere Bedeutung geben, als das zweitemal. Dies ist aber offenbare Willkühr. Es muss angenommen werden, dass, da τὰ ἔθνη, erklärt von οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία, seine offenbare Antithese in τῆς λεγ. περιτομῆς hat, die bei beiden antithesischen Substantiven wiederholten Praedicate ἐν σαρκί ebenfalls in antithetischem Verhältnisse stehen. Während Beza

diesen Fehler vermied, fiel er in einen andern. Es wäre nämlich, auch wenn λεγομένης und χειροποιήτου nicht neben περιτομῆς stände, schon um des Zusatzes ἐν σαρκί willen, schwer glaublich, dass der Ap. bei περιτομ. an nichts, als an das Zeichen der alttestamentlichen Theokratie an sich denke. Wozu denn dieser Zusatz? Das verstand sich ja von selbst. Wozu ferner λεγομένης, der so genannten? Es ist doch wahrlich nicht annehmbar, dass Paulus seinen Lesern habe auseinander setzen müssen, dass das, was die Juden von den Heiden unterschied, περιτομή genannt worden sey. Hätten sie das nicht gewusst, so hätte er auch schreiben müssen: ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, τῆς λεγ. περιτομῆς. Und wie hätten denn seine Leser das nicht wissen sollen? Was Cramer's Paraphrase den Apostel sagen lässt: „diese nannte man die Beschnittene, von dieser von Menschen verrichteten leiblichen Handlung der Beschneidung", klingt wie der Unterricht eines Schullehrers im achtzehnten Jahrhunderte, der seinen Kindern archäologische Belehrungen giebt. Und nun vollends χειροποιήτου? Was soll dieser Zusatz, wenn der Apostel hier von der Beschneidung bloss als dem von Gott verordneten theokratischen Zeichen hätte reden wollen? Man kann sich nun zwar nicht auf die andern neutestamentlichen Stellen berufen, wo mit χειροποίητος sich eine geringschätzige Nebenbeziehung verbindet, wie ναός, σκηνὴ χειροπ. (Marc. 14, 58. Act. 7, 48. 17, 24. Heb. 9, 11.) als Wohnung Gottes oder Christi; denn hier liegt der Ausdruck des Missverhältnisses nicht in der Verbindung von ναός und σκηνή mit χειροπ., sondern in dem ausgesprochenen Widerspruch zu der Unendlichkeit Gottes oder der Göttlichkeit Christi, wenn man als dessen Aufenthalt sich solche Wohnungen denken wollte. Aber ein ähnlicher Widerspruch liegt hier in der Verbindung mit περιτομή. Diese kann gedacht werden als ein von Gott verordnetes Zeichen wirklicher theokratischer Theilnahme, oder als blosse äusserliche Handlung, der nicht die innere Gesinnung oder eine wirkliche Theilnahme am Wesen der Theokratie entspricht. Wenn ich sie nun eine sogenannte, am Fleische und mit Händen vollzogene Beschneidung nenne, so sind solche Paedicate entweder zwecklos, da sich das von selbst versteht, und somit unverständlich, ja sinnlos, oder ich nenne

sie so, weil ich sie mir nicht als wirkliches Zeichen wahrer Theilnahme an der Theokratie denke. Wir haben um so weniger Grund, diesen Sinn der Worte als möglich zu bezweifeln, da Keiner so bestimmt, als der Apostel, das, was die Propheten über die wahre Beschneidung gesagt hatten, wiederholt hat. (Vgl. Röm. 2, 28 fg. und die von den Ausll. dort citirten Stellen neben Col. 2, 11.)

So träte denn die Beschneidung als rein äusserliches Zeichen entgegen der Vorhaut, als einem rein äusserlichen Zeichen, ἐν σαρκί hiesse in beiden Sätzen: am Fleische. Es könnte nun scheinen, als wäre der Gedanke gar kein anderer, als wie ihn schon Clarius, und nach ihm fast alle Neueren angegeben haben: addit (Ap.) utrobique in carne, ut indicet, neque gentibus obfuisse praeputium, neque Judaeis prodesse circumcisionem, cum utraque signa quaedam in carne sint, nihil ad animum pertinentia (vgl. Röm. 4, 30.). Es erschiene so der Unterschied zwischen Heiden und Juden als ein rein äusserlicher und die polemische Beziehung auf das jüdische Vorurtheil wäre die vorherrschende unserer Stelle. Aber wie passt das in den Zusammenhang? Oder hatten wir nicht vielmehr schon gesehen, dass eine solche Auffassung dem Zusammenhang unserer Stelle geradezu widerspreche?

Die Lösung dieser Schwierigkeit kann uns nicht vom Zusatze ἐν σαρκί kommen. Dieser kann in beiden Sätzen nichts anderes heissen, als: am Fleische, denn im zweiten antithetischen Satze ist keine andere Deutung möglich, sonach muss es auch im ersten Satze um des antithetischen Verhältnisses willen so übersetzt werden. Die Lösung kommt uns von der richtigen Auffassung des Wortes τὰ ἔθνη. Dieses könnte an sich rein objective Bezeichnung der übrigen Völker zum Unterschiede von den Juden seyn. Da wäre freilich der ganze Zusatz ἐν σαρκί schwer erklärlich. Allein die weitere Erklärung οἱ λεγόμενοι zeigt uns, dass der Apostel die Bezeichnung ἔθνη mit der subjectiven Nebenbeziehung braucht, die es im Munde der Juden hatte. Es ist das ignominiosum des Ausdruckes, das er, vom jüdischen Hochmuthe gebraucht, hatte. So richtig Grotius, Cornelius a Lapide u. Andere, also das gerade Gegentheil von Calov's Bemerkung: ἀκροβ. non in contentum,

sed distinctionis et separationis causa. (Vgl. über גויי Buxtorf lex. rabb. talm. p. 402. u. A.) Dass der Apostel es nicht so, im gewöhnlichen Sinne der Juden, brauchte, zeigt er, indem er hinzusetzt, was die Juden für ein Recht hätten, sie so zu nennen und wie viel sie von dem Gegensatze verständen, der zwischen ihnen und den Heiden stattfinde, indem sie weiter nichts, als den äusserlichen Unterschied urgirten. Wählen wir statt des deutschen Ausdruckes: Heiden, das Wort, welches die Juden brauchten, so wird selbst in der blossen Uebersetzung der ganze Sinn der Stelle klar. Der Apostel sagt: desshalb seyd eingedenk, dass ihr, einst die Goim am Fleische, die da genannt waren Vorhaut von der sogenannten am Fleische mit Händen vollzogenen Beschneidung u. s. w. Diese Einleitung, in welcher der Apostel auf die geringe Berechtigung hindeutet, die die Juden hatten, sich selbst über die Heiden zu erheben, ist im Zusammenhange um so passender und bedeutungsvoller, als es dem Apostel bei der gleich folgenden Auseinandersetzung, in welcher er die Heiden dem Volke Israel (nicht den Juden) unterordnet, daran liegen musste, dem Missverständnisse zu wehren, als thue er das nach der gewöhnlichen, grob irrthümlichen Ansicht des jüdischen Nationalstolzes. Das sage ich, will er andeuten, nicht in solcher verkehrten Gesinnung, sondern von der Erkenntniss aus, die ich über die Bedeutung der alttestamentlichen Offenbarung habe. Und diese Erkenntniss mussten auch seine Leser als Christen theilen. Jede Missdeutung, die an das Wort *ἔθνη* schlechthin gebraucht sich knüpfen konnte, war also von vorn herein beseitigt. Ueber den Gebrauch von *περιτομή* und *ἀκροβυστία* als Bezeichnung von Völkern vgl. Röm. 2, 25. 26. 27. 4, 12. Act. 11, 3. Richt. 14, 3. 1 Sam. 14, 6. 2 Sam. 1, 20. Jes. 52, 1. Ezech. 28, 10. u. s. w.

V. 12. *ὅτι ἦτε [ἐν] τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ,]* Lachmann hat die Praeposition *ἐν* gestrichen. Aeussere Autoritäten scheinen allerdings dafür zu sprechen, weniger innere. Der Ap. pflegt sonst in solchem Falle die Praepos. *ἐν* als Zeitbestimmung zu setzen, vgl. Röm. 3, 26. 1. Cor. 11, 23. 15, 52.

Der Apostel nimmt den durch die parenthetische Bemerkung abgebrochenen Hauptsatz durch Wiederholung der Partikel *ὅτι*

wieder auf; ebenso enthält das ἐν τῷ καιρ. ἐκ. die Rückdeutung auf den ehemaligen Zustand (ὑμεῖς ποτέ τὰ ἔϑ.), von welchem er so eben geredet hatte. Wenn wir nun das χωρὶς Χριστοῦ, was der Apostel vor Allem als das Beklagenswerthe ihres früheren Zustandes nennt, so wie Anselmus fassen: sine Christi fide vel notitia (so auch Calov), so hätte dies gewiss etwas Befremdliches, da das Gegentheil gar nicht erwartet werden konnte und der Ap. auf die Frage: πῶς δὲ πιστεύσουσιν, οὗ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ ἀκούσουσι χωρὶς κηρύσσοντος; u. s. w. in unserm Falle, wo er von dem frühern Zustande der Heiden spricht, nicht wie dort (Röm. 10, 18.) hätte antworten können: μενοῦνγε εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλϑεν ὁ φϑόγγος αὐτῶν u. s. w. (vgl. Joh. 15, 22.) Daher haben die Ausleger seit Bucer, Bullinger, Calvin, Beza, Grotius u. s. w. grösstentheils den Zusatz gemacht, dass sich dieses χωρὶς Χρ. auf den Mangel an Verheissungen des kommenden Erlösers beziehe. Calov hat diesen Zusatz sehr unglücklich durch den Einwand widerlegen wollen, dass die Verheissungen sich auf alle Völker der Erde bezogen hätten (12, 3.). Es ist ja nicht von dem Inhalte der Prophezeiung die Rede, sondern davon, ob die Heiden von diesen Verheissungen gewusst hätten. Dies sah schon Bullinger ein. Dennoch ist dieser Zusatz der Auslegung zu verwerfen, denn die Auslegung hat nicht Zusätze zu machen, sondern auszulegen, was da steht. Nur ist dieser Zusatz insofern hier unschädlich, als er das anticipirt, was der Ap. gleich nachher selbst sagt. Aber dass der Ap. selbst sein χωρὶς Χρ. auslege, das hätte die Auslegung zu bemerken gehabt. Der einzige Bengel macht zu dem χωρὶς Χρ. die richtige Bemerkung: id probat commate sequenti. Das nackte χωρὶς Χρ. wäre auch unverständlich, man erwartet eine nähere Exposition; der Ap. concentrirt aber ihren frühern unseligen Zustand in den Worten χωρ. Χρ., einmal, weil es an sich der Inbegriff alles Unheils ist, der Erlösung zu bedürfen und keinen Erlöser zu haben, sodann, weil der Gegensatz zu ihrem jetzigen Zustande ἐν Χρ. Ἰησ. (v. 13.) nicht schärfer hätte bezeichnet werden können, als durch χωρὶς Χριστοῦ. Wie das bei den Heiden zu nehmen sey, das sagt die weitere Erörterung von ἀπηλλοτριωμένοι an. Flatt's

Bemerkung, man brauche nicht anzunehmen, dass v. 11. 12. nur solche Praedicate vorkämen, die sich auf den vorigen Zustand der Heidenchristen in Vergleichung mit dem Zustand der Juden bezögen, hat insofern keinen Sinn, als 1) ποτέ und ἐν τῷ κ. ἐκ. von einem frühern Zustand der Heiden und 2) περιτομή, πολιτ. τοῦ Ἰσρ., διαθηκ. τ. ἐπαγγελ. gegenüber den ἔθνη, der ἀκροβυστ. offenbar vom Judenthum im Gegensatz zum Heidenthum redet. Jede Auffassung also, die das χωρὶς Χριστοῦ in weiterem oder engerem Sinne nimmt, als es die vom Apostel selbst hinzugefügte Beschränkung verstattet, ist falsch.

ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας,] Ueber den Gebrauch des Wortes ἀπαλλοτριόω haben schon Homberg parerga p. 291. Wolf in den curis ad h. l. (aus Aristot. Polit. 2, 6. Joseph Antiq. XI, 5, 4. vgl. Elsner observatt. p. 208. Krebs p. 326.) Wetstein (Anthol. 2, 1, 1. Appian. de B. C. 4. Sir. 11, 34. vgl. Koppe, dessen Citate jedoch in keinem Zusammenhange mit dem Gedanken unserer Stelle stehen,) erläuternde Stellen beigebracht. Der Ap. braucht es noch 4, 18. Col. 1, 21. Es hat überall nur die Bedeutung entfremdet, geschieden im Gegensatz zu eingebürgert, heimisch seyn. Das Wort ist zunächst Gegensatz zu Allem, was Heimath ist, sey es Haus (Sir. 11, 34.) oder Staat (Aristot. l. l. u. Joseph. l. l.). Auf geistige Verhältnisse übergetragen finden wir es auch öfter bei den LXX Ezech. 14, 7. Hos. 9, 10. (wo Bähr zu Col. S. 101. irrig eine mediale Bedeutung annimmt) entfremdet von Gott, 3 Macc. 1, 3. sie wurden fremd den väterlichen Lehren. Ueberall bleibt dieselbe Anschauung. Ob es nun hier äusserlich oder innerlich zu nehmen sey, muss die Erörterung des Wortes πολιτεία nach dem Zusammenhange, in welchem es hier steht, lehren. Nur das Eine ist aus den Verhältnissen klar, dass um eine spätere Entfremdung im Gegensatz zu einem frühern Bürgerthum, wovon bei den Heiden nicht die Rede seyn konnte, es sich hier nicht handle.

Πολιτεία kann Stand eines Bürgers, Bürgerrecht, Staatsverwaltung, Staat heissen. (Die bei den Kvv. häufige Bedeutung vivendi ratio s. Suic. II. S. 796 sq. muss, anderer Gründe

zu geschweigen, schon um v. 19. willen ausgeschlossen bleiben, wo dem von v. 13. wiederaufgenommenen ξένοι und πάροικοι συμπολῖται und οἰκεῖοι entgegengesetzt wird.) Ἰσρ. dient dem Ap. zur Bezeichnung des jüdischen Volkes, vgl. Röm. 9, 6. 1 Cor. 10, 18. Gal. 6, 16. Da der Name selbst auf ein theokratisches Factum in der Geschichte ihres Stammvaters verweist (1 Mos. 32, 29.), dient er dem Ap. zur Bezeichnung des Volks nicht nach seiner leiblichen Abstammung, sondern nach seinem theokratischen Verhältnisse (vgl. die Ausll. zu Röm. 9, 4. und die St. 2 Cor. 11, 22. Phil. 3, 5. mit Joh. 1, 48.). Fragt es sich nun, ob auch hier an die theokratischen Verhältnisse des Volkes und zwar nicht, wie sie sich in irdischen Staatseinrichtungen, sondern in Anordnungen zeigten, die in unmittelbarer Beziehung zum Ueberirdischen standen, so können wir, wenn das Gedankenverhältniss zwischen χωρὶς Χρ. und unserm Satze richtig angegeben worden ist, nicht zweifeln, uns für das Letztere zu entscheiden. Es wäre auch an sich ein seltsam zerrissener Gedankengang, zuerst von Christus, dann von der Theilnahme am äussern Staatsverband, dann von den Bündnissen der Verheissung zu reden. Daher ist es ungeschickt, wenn Bucer den Gedanken des Chrysostomus: εἶπε περὶ τῶν οὐρανίων πραγμάτων· λέγει καὶ περὶ τῶν ἐπὶ γῆς, ἐπειδὴ μεγάλην δόξαν εἶχον περὶ αὐτῶν οἱ Ἰουδαῖοι, wieder aufnimmt und von der Vortrefflichkeit der äussern Staatsverfassung und Staatsverwaltung redet, in welcher der israelitische Staat Muster für jeden andern sey. Was soll das hier? Der Mangel an Einsicht in den Zusammenhang und die allgemeine Tactlosigkeit spricht sich aber am stärksten in dem climax ascendens der Erklärungen von Anselmus, Spencer und Grotius aus, welche in den Worten des Apostels nur eine Hindeutung auf den historischen Bestand der damaligen Scheidung zwischen Heiden und Juden und zwar nach den alleräusserlichsten Erscheinungen sehen wollten. Noch erträglich ist Anselmus: quia dedignabantur vos secum habitare, weil er, vielleicht ohne weitern Bedacht, auch ohne weitere Erörterung niederschreibt. Nur kann es nicht das seyn, was der Ap. will. Als ob der subjective Widerwille der Juden gegen die Heiden den Letztern als ein Unglück hätte erscheinen können. Selbst wenn sie

gläubig geworden waren, konnten sie nur das Volk der Juden, nicht sich darüber bedauern. Oder als ob diese subjective Abneigung der eigentliche Grund der Scheidung gewesen wäre. Für uns genügt, dass diese Auffassung dem über v. 11. und χωρ. Χρ. Bemerkten durchaus widerspricht. Alles das gilt, nur in noch erhöhterem Maasse, gegen die Anmerkung des Grotius: in illa republica a Deo instituta non modo honores non poteratis capere, sed nec pro civibus haberi: adeo distabant instituta. Vid. Esth. 3, 8. et Tacitum de Judaeis. Man braucht nur jene Stelle in den Hist. 5, 4. 5. nachzulesen, um einen Eindruck von der Lächerlichkeit zu bekommen, den die Bezeichnung einer solchen Unmöglichkeit als Unglück, vom weitern Zusammenhang unserer Stelle ganz abgesehen, für einen Römer oder römischen Bürger haben musste. Dort sagt z. B. Tacitus: cetera instituta sinistra, foeda pravitate valuere, er nennt das Volk eine projectissima ad libidinem gens von ihrem Cultus redet er als einem mors absurdus sordidusque. Wer erinnert sich nicht, mit welchem Spotte die gefeierten Namen eines Horatius, Juvenal, Martial die Juden verfolgten. Und nun vollends der Zusammenhang! Dennoch haben Koppe, Rosenmüller u. A. diese abgeschmackte Bemerkung nachgeschrieben, während schon der verachtete Calov den Zusammenhang besser einsah und gegen Grotius erklärte, es könne hier nur von der πολιτ. ecclesiastica die Rede seyn. Der Ap. sagt, was ihnen ehemals fehlte, hätten sie jetzt in Christus (v. 13. 19 sqq.). Etwa die Ehrenstellen unter den Juden, oder das Bürgerrecht in jüdischen Staate?!

So haben wir uns nur zu entscheiden, ob dem Worte hier die Bedeutung Bürgerrecht oder Staat zukomme, so dass jedoch in beiden Fällen ausschliesslich das theokratische Verhältniss damit gemeint wäre. Der ersten Ansicht sind namentlich reformirte Ausleger. So sagt Bullinger, es sey πολιτ. hier jus et dignitas urbis gleich dem deutschen: Burgrecht, Er. Sarcer. übersetzt: exclusi a privilegiis et immunitatibus eorundem und Marloratus bringt als Anmerkung Calvin's die Worte bei: elegans metaphora est a jure civitatis sumta quasi dicat: vos olim nullis privilegiis Israeliticae civitatis fruebamini, quam Deus ex omnibus gentibus elegerat. (So auch H. Stephan u. A.)

Allein ich bezweifle zuerst, dass jemals πολιτεία mit dem Namen des Volkes im Genitiv Bürgerrecht heisse. Ich weiss kein Beispiel dafür und es widerspricht der Natur der Sache. Nicht Lacedaemon, nicht Attica hat Bürgerrecht, sondern die Einzelnen in Lacedaemon, in Attica. So sagen auch die Römer civitate Romana donare aliquem, nicht civitate Romae. Ja sollte auch im Griechischen das Gegentheil möglich seyn, so würde uns der Context, namentlich das Verbum, erst darüber belehren müssen. Act. 22, 28. lässt uns das Verbum ἐκτησάμην, mehr noch der Context (σὺ Ῥωμαῖος εἶ;) gar nicht zweifeln, dass τὴν πολιτείαν ταύτην das Bürgerrecht in Rom sey. So wenn es im Lateinischen heisst: largiri, dare civitatem, donare civitate u. dgl. Hier liegt aber weder im Verbum, noch im Context eine Begründung solcher Vermuthung. Hiezu kommt, dass der griechische und römische Begriff von Bürgerrecht dem Ap. bei der Schilderung des Staates Israel nach seinen theokratischen Beziehungen gar nicht in den Sinn kommen konnte, und endlich, dass wir bei dieser Annahme erst auf einem Umwege zum Ziele gelangen, indem Ausschluss vom Bürgerrecht erst aus dem Ausschluss vom Staatenverband klar wird, hingegen der, der nicht zum Staate gehört, eo ipso auch keine Bürgerrechte und Privilegien hat. So sehe ich also keinen Grund, der Meinung der meisten Neuern zu widersprechen, dass πολιτ. der theokratische Staat Israel sey. Ich glaube übrigens, dass der Genitiv τοῦ Ἰσραήλ wie ἄστυ Ἀθηνῶν zu erklären sey, als Anreihung des Praedicats zum Objecte (vgl. Bernhardy Synt. S. 143.).

Das Folgende καὶ ξένοι τῶν διαθ. τῆς ἐπαγγελίας haben, so, wie wir, auch Chrysost., Theophylakt., und von Valla, Erasmus, den Ausll. der Reformationszeit an auch alle Neuern verbunden, während τῆς ἐπαγγελίας z. B. Anselmus von dem folgenden ἐλπίδα abhängig seyn lässt, Tertullian und Ambrosiaster testamentorum et promissionis eorum lesen und ebenso sich Lesarten wie τῶν ἐπαγγελιῶν τῆς διαθήκης, τῆς ἐπαγγελίας τῶν διαθηκῶν u. a. finden (s. Griesbach.). Diese letztern Umstellungen charakterisiren sich selbst als schlechtgelungene Versuche von Erklärungen. Ebenso ist das eingeschobene et ein Erklärungsversuch, eine Art von δύο δι' ἑνός, wie man umgekehrt aus χάριν καὶ ἀποστολήν χάριτα

τῆς ἀποστολῆς zu machen beliebte. Auch widerlegt sich die Verbindung des Genitivs τῆς ἐπαγγ. mit ἐλπίδα und noch mehr die monströse Construction τῶν διαθήκων τῆς ἐπαγγελίας ἐλπίδα von selbst. Die Voranstellung des Genitivs wäre eben so grundlos, als sprachwidrig und das vereinzelte καὶ ξένοι eben so unverständlich abgebrochen, als ξένοι τῶν διαθηκῶν tautologisch mit ἀπηλλοτρ. τῆς πολιτ. τ. Ἰσρ. Das Gedankenverhältniss zwischen ἀπηλλοτρ. u. s. w. und ξένοι u. s. w. hat schon Bullinger richtig erkannt. Eandem rem significant utraque, nisi quod posterius prius. Es ist dem Apostel Paulus eigenthümlich, einen allgemeinern Gedanken mit dessen speciellerer Begränzung durch καί zu verknüpfen (vgl. z. B. Röm. 1, 5. 5, 15. 11, 29.) und in unserm Falle ist augenscheinlich, wie das, was zur Erläuterung des χωρὶς Χρ. in ἀπηλλοτρ. u. s. w. noch mangelt, durch ξένοι u. s. w. ergänzt wird. Der Genitiv bei ξένος ist schon von Flatt (annotatt. ad loca quaed. epist. ad Ephes. Opusc. p. 457 sq.) mit dem Beispiele aus Soph. Oed. R. v. 219. und dem ξένως ἔχειν τινός des Plato apol. Socr. c. 1. belegt worden. Falsch citirt Wahl zur Erklärung dieses Genitivs Matth. §. 366. d. Vielmehr ist mit Stallbaum zu Plato a. a. O. auf Matth. §. 337. zu verweisen. Den Plural διαθῆκαι lesen wir ebenso Röm. 9, 4. Rückert findet keinen Entscheidungsgrund für die auch zuletzt von Tholuck gegebene Erklärung, dass der Plural sich auf die wiederholten Bündnisse mit den Vätern des israelitischen Volkes bezöge. (So auch zu u. St. S. 105.) Dieser liegt aber in dem Gebrauch des Wortes, wie wir ihn auch in den Apokryphen Sap. Sal. 18, 22. ὅρκους πατέρων καὶ διαθήκας ὑπομνήσας Sir. 44, 11. 2 Macc. 8, 15. finden, welche Stellen schon Koppe und Flatt citiren. (Röm. 15, 8. τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων.) Es erwächst uns auch aus unserer Stelle und denen der Apokryphen als Gewinn die Erklärung, warum der Ap. dort (Röm. 9, 4.) αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία verbinde, indem διαθῆκαι zur ausschliesslichen Bezeichnung des Verhältnisses diente, in welchem Gott ἐπαγγελίαι gab. So steht für Verheissung schlechthin בְּרִית διαθήκη Jes. 59, 21. So ist ja der Inhalt der διαθήκη Gen. 15, 18.: τῷ σπέρματί σου δώσω τὴν γῆν ταύτην (daher Ez. 30, 5. das Land Israel אֶרֶץ הַבְּרִית), vgl. die Verheissungen Gen. 12, 3.

22, 18. 26, 4. 28, 14. Begreiflich ist, dass die διαθήκη durch Moses vermittelt vorherrschend den Begriff des Gesetzes hat (vgl. Ex. 24, 7. 8. 34, 27 fg. Deut. 5, 2. mit Jer. 11, 2. 8. 34, 18.). Wie wenig ausschliesslich ברית aber diese Bedeutung habe, erhellt, wie aus dem Worte selbst, so aus dessen weitern Gebrauch bei den Propheten, wo die Veranstaltung einer künftigen Sündenvergebung ברית חדשה (vgl. Jer. 31, 34. mit 31.) ja der Messias selbst מלאך ברית und ברית heisst (Mal. 3, 1. Jes. 42, 6. 49, 8.). Dass nun die spätere Zeit erst, welche die Reihe dieser erneuten Bundesverheissungen als geschlossene und geschichtlich geschehene überschaute, sie durch den Plural διαθῆκαι bezeichnete, erklärt sich aus der Natur der Sache selbst.

Andere Erklärungen des Plurals sind zu verwerfen. Es ist hier eben so ungeschickt als Röm. 9, 4., wenn Einige, mit Calov, Lud. de Dieu, Wolf zu jener Stelle, auch hier an den gesetzlichen Bund und den der Verheissung denken, da der erste bestimmt durch den Zusatz τῆς ἐπαγγ. ausgeschlossen, und schon in πολιτ. τοῦ Ἰσρ. enthalten ist. Wenn Wolf zu unsrer Stelle die Bemerkung Elsner's: es entspreche der Plural dem griechischen Gebrauche, διαθῆκαι für αἱ πλάκες τῶν διαθηκῶν zu setzen, passend findet, so erscheint das unbegreiflich, da von tabulis, bestimmten, schriftlich abgefassten Instrumenten, in welchen die Verheissung enthalten sey, hier gar nicht geredet werden konnte, weil die Juden solche bekanntlich nicht hatten und der Gedanke an das äussere Instrument zwar in der Phrase ἀνοίγειν τὰς διαθήκας wesentlich an seinem Platze, hier aber, wo von der Sache selbst geredet wird, gar nicht an seinem Platze wäre. Andere Ansichten, wie die des Drusius: pluralis propter legem et circumcisionem u. dgl. fallen mit dem, was über die Verbindung von τῆς ἐπαγγελίας bemerkt wurde, von selbst weg. Ueber den Genitiv = βάπτισμα μετανοίας u. dgl. s. Win. S. 158. Der Singular wird übrigens auf die eine bestimmte Verheissung des kommenden Erretters hindeuten.

ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ] Die beiden Sätze correspondiren offenbar den vorhergenden und zwar so, dass nach rhetorischer Umkehrung das erste Satzglied des zweiten Satzes dem zweiten Gliede des ersten, und das zweite

des zweiten dem ersten des ersten Satzes entspricht. Gerade so auch Röm. 9, 4. αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία, καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, wo λατρεία dem νομοθεσ., ἐπαγγ. dem διαθῆκαι entspricht. Auch das Gedankenverhältniss ist dort dasselbe. Im zweiten ist der effectus, im ersten die causa ausgesprochen. (Vgl. ferner eine ähnliche Umstellung Phil. 3, 10. 11.) Allerdings findet sich die gewöhnliche Aufeinanderfolge correspondirender Sätze in gleichförmiger Wiederholung der ersten Satzordnung durch die Ordnung des zweiten Satzes häufiger bei Paulus, als diese rhetorische Umkehrung (vgl. Röm. 13, 12. 14, 8. 9. 1 Cor. 1, 26—28. Eph. 2, 19. Phil. 4, 12. u. a. St.). Die Wahrnehmung dieses äussern Satzverhältnisses ist aber von entschiedener Wichtigkeit für die Auffassung des Sinnes. Was zuerst ἐλπίδα μὴ ἔχοντες betrifft, so erhellt, wie die einseitige Beziehung auf die spes resurrectionis, die dem Worte Bullinger, Grotius u. A. geben, falsch sey. Es kann nach dem Contexte nur die Hoffnung einer Errettung seyn, einer Errettung, wie sie die διαθῆκαι τῆς ἐπαγγ. dem israelitischen Volke verhiessen. Sich auf 1 Thess. 4, 13. zur Erklärung unserer Stelle zu berufen, ist höchst unpassend, denn dort sagt der Context eben so bestimmt, dass der Inhalt der ἐλπίς die Auferstehung der Todten sey, als er es hier nicht sagt. Die Wechselbeziehung zwischen ἐλπίδα hier und dem vorhergegangenen διαθῆκαι erkennt Bengel an, indem er sagt: si promissionem habuissent, spem habuissent illi respondentem. At spem non habuerant, ergo ne promissionem quidem. Die letzte Bemerkung wäre jedoch nur umgekehrt dem Gedanken unserer Stelle entsprechend. Μή ist diejenige Negation, welche die Abhängigkeit des verneinten Gedankens von einem andern, hier dem unmittelbar vorher ausgesprochenen, ausdrückt. Fremd den Bündnissen der Verheissung, ohne Hoffnung zu haben. (Vgl. Thiersch §. 300. nr. 3. Hartung Partikell. II. S. 105. 130.) Der folgende Satz steht nicht in diesem Verhältnisse. Es könnte nicht gesagt seyn: μηδὲ θεόν, denn dann stünde dieser Gedanke in gleicher Abhängigkeit von ξένοι u. s. w. Der Satz ist vielmehr nur eine weitere Erläuterung, die sich in absoluter Verneinung (ἀ privat. = οὐ c. adj. et partic.) ausspricht, da sie ihre Beziehung zu dem von ihr durch einen zweiten Satz

getrennten ersten ἀπηλλοτρ. nicht mehr in der Form kenntlich machen kann. Es ist hier bloss das logische Urtheil, das diesen Satz als Erläuterungssatz von ἀπηλλοτρ. erkennen lehrt.

Nach diesem Verhältniss haben wir uns nun auch unbedenklich zuerst gegen die Trennung des ἐν τῷ κόσμῳ von ἄθεοι (wie Koppe, Flatt u. A. wollten) zu entscheiden. Man hat nicht nur keinen Grund, die nach der ganzen Wortstellung zunächst liegende und natürliche Verbindung aufzugeben, sondern den bestimmten Grund dagegen, dass nur die Verbindung ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ mit dem vollständigen Gedanken, der in ἀπηλλοτρ. τῆς πολιτ. τοῦ Ἰσρ. enthalten ist, correspondirt. Πολιτ. ist zunächst nur Bezeichnung eines äussern Verbandes, wer ἐν τῷ κόσμῳ ist, hat an dieser πολιτεία schon insofern keinen Antheil, als der Verband Einzelner die Sonderung vom Begriff κόσμος ist; aber wie die πολιτ. τοῦ Ἰσραήλ um der theokratischen Bedeutung dieses Namens willen zugleich die Verbindung eines Volkes mit dem wahren, lebendigen Gotte anzeigt, so muss Jeder, der dem κόσμος angehörig von dieser πολιτεία ausgeschlossen ist, zugleich als ἄθεος erscheinen. Dies allein liegt im Contexte, jede andere Aufklärung über das ἄθεον εἶναι der Heiden kann erwünschte Beihülfe geben, nicht aber als Auslegung der Stelle betrachtet werden. Wer übrigens weiss, wie der Ap. als Vorbereitung zum Glauben an den Heiland von der Erkenntniss ausging, Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ᾽ ἁμαρτίαν εἶναι (Röm. 3, 9.) und: οὐκ εἶναι προσωποληψίαν παρὰ τῷ θεῷ (2, 8. 11. u. s. w.), dem bleibt der widerliche Missgriff unbegreiflich, in dem man die Fratze des apostolischen Ausspruches, die Worte des gewöhnlichen jüdischen Nationalstolzes: qui regiones incolit extra terram Israeliticam, similis est ei, qui Deum non habet (Abarben. in Zach. qu. 1.) u. dgl. als Parallelstelle citiren konnte. Vielmehr können nur die Stellen zu einer fruchtbaren Erörterung der apostol. Lehre dienen, wo er die Gottlosigkeit der Heidenwelt nich bloss negativ in der mangelnden Theilnahme an der israelitischen Theokratie, sondern auch positiv in der allgemeinen Verfinsterung der natürlichen Gotteserkenntniss und des daraus entspringenden sittlichen Verderbnisses findet (s. Röm. 1, 18—32. Eph. 4, 18 fg. 1 Thess. 4, 5.). Dass diese Schilderung auf den

Zustand der Heidenwelt im Grossen und Ganzen sich beziehe, ist oft genug schon bemerkt worden (vgl. zu 4, 18.). Aber die Willkühr, mit der man gleich einem Abaelard (vgl. den merkwürdigen lib. II. theol. christ. in Martene thes. nov. Anecdot. T. V.) Zwingli, Bucer, Bullinger u. A. Ausnahmen Einzelner statuirt, wonach Solche nicht etwa relativ weniger an jenem allgemeinen Unheil heidnischer Gottentfremdung krankten, sondern specifisch verschieden von dem Wesen heidnischer Entwicklung waren, quos, wie sich Bucer ausdrückt, Deus Christi sui fide et expectatione per spiritum suum donavit, gehört zu den Träumen, die man nicht zu widerlegen braucht, so lange der Beweis dafür nicht auf historischem Wege hergestellt worden ist. Und darauf könnte man umsonst begierig seyn. Das gemeinsame Band, welches Heiden wie Juden an Gott knüpfte, giebt der Ap. bestimmt genug an, es ist die Erkenntniss seines Gesetzes (Röm. 2.). Wie es im Volke mit der Befolgung desselben aussah, ist zur Genüge bekannt. Vgl. die Ausll. zu Röm. 2, 24 fgg. Und wie weit es die Philosophen brachten, dafür giebt Cicero ein ehrliches Zeugniss, indem er sagt: ein Mann, in dem perfecta sapientia wohne, wo die Vernunft die Sinnlichkeit beständig beherrsche, sey ihm noch nicht vorgekommen, adhuc nos quidem vidimus neminem: sed philosophorum sententiis, qualis hic futurus sit, si modo aliquando fuerit, exponitur. (Tusc. II, 22. Vgl. Aristoteles Eth. ad Nicom. II, 4. den Dichter Simonides bei Plat. Protag. p. 345. C. u. dgl.) Es ist also gewiss, dass dieses Band die Einzelnen nur unvollkommen an Gott knüpfte. Das Alles entscheidet aber nicht hier, denn dasselbe fand sich bei den Juden und dennoch waren sie nicht *ἄθεοι* und ohne Hoffnung. Auch entscheidet nicht das berühmte: *ἄθεος γὰρ ἡ πολυθεότης*. Denn die heidnische Philosophie hatte die Vielgötterei abgestreift, und war dennoch *ἄθεος*. Sie hatte nicht Gott, sondern Gedanken über ihn; Israel aber hatte Gott und das lebendige Wort seines Mundes. Daher hatte das Volk etwas, was nicht aus seinem Zustande, sondern nur aus dem, der grösser ist, als des Menschen Herz, kam: *τὴν ἐλπίδα τῆς ἐρχομένης σωτηρίας*; das Heidenthum aber hatte nur die Producte seines Zustandes, Hoffnungen, deren Bürg-

schaft bloss auf dem ungewissen Boden der subjectiven Frömmigkeit ruhten, wie das in jenem Verse Philemon's ausgesprochen ist: οἱ γὰρ θεὸν σέβοντες ἐλπίδας καλὰς Ἔχουσιν εἰς σωτηρίαν, besonders seitdem es die halbe Wahrheit der πάτριος πίστις (Plutarch de Pyth. oracc.) weggeworfen hatte. Aber die Wahrheit war noch nicht leibhaftig auf Erden erschienen und so sind uns ihre dunkeln Ahnungen in den Tagen des Alterthums etwas Liebes und Heiliges. Das moderne Heidenthum dagegen ist Verschmähung einer gewissen sichtlichen Wahrheit und darum die Fratze des Alterthums und eine eckelhafte Erscheinung. Während Gott gekommen ist, gehen Jene noch Alle einher und sagen wie Plotin von den Göttern: ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους.

Was Anselmus, Calvin u. A. zur Erklärung beibringen: dass ohne den Sohn Niemand zum Vater komme, ist an sich wahr, gehört aber nicht hieher, wo der Zustand der Heidenwelt blos den mit der Hoffnung des kommenden Sohnes Beschenkten gegenübergestellt wird. Nur im Widerspruche mit dem Contexte und der eigentlichen Bedeutung von ἄθεος selbst konnte man es endlich zu einer Bezeichnung von schlechten Menschen überhaupt machen. Andere noch vagere Vorstellungen s. bei Flatt.

V. 13. νυνὶ δὲ, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὑμεῖς οἱ ποτὲ ὄντες μακρὰν ἐγγὺς ἐγενήθητε, ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ.] Die Entstehung und Beziehung des Ausdruckes μακράν und ἐγγύς haben schon die Ausll. der Reformationszeit wie z. B. Beza durch Berufung auf Jes. 49, 1. 57, 19. treffend erklärt, während die grosse Verbreitung desselben in der Sprache der jüdischen Theologie später von Schoettgen (hor. hebr. p. 761 — 764.) und Wetstein z. u. St. nachgewiesen wurde. Wenn Grotius zur Erklärung der Worte sagt: longe eratis a cognitione Dei veri et a spe vitae coelestis, so ist das nur eine weitere Consequenz, aus dem nächsten Wortsinn gezogen, nicht Erklärung der Worte, noch viel weniger die von Tychsen abgewiesene Bemerkung Koppe's: μακράν homines miserrimi, ἐγγύς felicissimi. Schon Calov bemerkt mit Hinweisung auf Act. 2, 39. (wo ich keinen Grund sehe, die Beziehung des μακράν auf die Heidenwelt zu läugnen), dass μακράν ein anderer Ausdruck für ἀπηλλο-

τριωμένοι v. 12. sey und schon vorher hatte Bullinger den Sinn der Worte treffend ausgedrückt, indem er sagte: sensus igitur est: qui hactenus non fuistis populus Domini jam estis populus Domini. Aus den Stellen, die Schoettgen giebt, genügt es, wenige zur Bestätigung dieser Auslegung herauszuheben, die eine aus Bereschith Rabba sect. 39., wo gerade so auch die Bekehrung eines Heiden zum Judenthume mit Hiph. von קרב ausgedrückt wird; dann aus Sohar in Ialkut. Rubeni fol. 63., wo die Heiden מתרחקין, die Israeliten מקרבין heissen, vergl. hiemit die auch in andern Commentaren wiederholt angeführte Stelle aus Vajikra rabba sect. 14. Die Umstellung ἐγενήθητε ἐγγύς, die ausser den von Wetst. citirten Mss. auch Cod. f. h. Matth. haben, und von Lachmann recipirt ist, scheint mir nicht hinreichend starke äussere Autoritäten für sich zu zählen, um den innern Grund zu beseitigen, der in der scharfen Gegenüberstellung μακράν und ἐγγύς für die recepta spricht, zumal weil diese Stellung der rhetorischen Schreibweise des Apostels so sehr entspricht. Ein Versehen der Abschreiber lässt sich übrigens bei den ähnlichen Anfängen der beiden aufeinanderfolgenden Wörter ἐγ. ἐγεν. leicht denken. — Das Verhältniss von ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zu ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ (über αἷμα vgl. zu 1, 7.) scheinen mir diejenigen misskannt zu haben, welche in den Worten ἐν Χριστῷ nichts als den allgemeineren Ausdruck für die nachher folgende nähere Bestimmung ἐν τῷ αἵματι Ἰ. Χρ. sehen. Der Grund aber, diese Meinung zu verwerfen, kann nicht der seyn, den Koppe namhaft macht: occupatur sic sententia, quae sequitur ipsa sub finem versus; denn es wäre wahrlich nicht das erste- und einzigemal, dass ein Schriftsteller eine allgemeinere Bestimmung voranstellte und dann sie näher erklärte. Vielmehr entscheidet gegen diese Ansicht die verschraubte Stellung, in die sie die Satzglieder bringt, die Unbegreiflichkeit des also vorangestellten ἐν Χριστῷ und der Wiederholung τοῦ Χριστοῦ. Denn wenn der Ap. das hätte sagen wollen, was jene Ausleger im Sinne haben, warum sollte er da nicht geschrieben haben: νυνὶ δὲ ὑμεῖς, οἱ ποτὲ ὄντες μακρὰν, ἐγγὺς ἐγενήθ. ἐν Χριστῷ, ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ? So wird von den beiden Erklärungen, die schon Calvin (vgl. Bucer)

vorschlägt, nur die erste beizubehalten seyn: subaudiendum est participium ut sit sensus: postquam in Christo estis recepti. Ueber eine andere verkehrte Deutung der Praep. ἐν s. Win. S. 332., wo 2, 13. statt 3, 13. zu lesen seyn wird. Der Ap. bestimmt den allgemeinen Ausdruck νυνί sofort näher; es ist nicht das Jetzt der Gegenwart schlechthin, es ist die Gegenwart ihrer Gemeinschaft mit Christus, in welcher sie aus der Entfremdung dem ewigen Heile nahe gekommen sind. Die specielle Thatsache, welche den Grund dieses ihres jetzigen Zustandes ausmacht, benennt der Ap. in den Worten: ἐν τῷ αἵματι. Diese Worte, die für uns durch die frühere Erklärung verständlich sind, erklärt der Apostel nun nach ihrer näheren Beziehung zu dem ihm vorliegenden Falle in den nächsten Versen. (Ueber das werkzeugliche ἐν vgl. Win. S. 332. unter d.) Uebrigens kann die zufällige, äussere Uebereinstimmung Abarbenel's zu Levit. 19. scopum vaccae rufae eum fuisse, ut reduceret separatos a castris divinae praesentiae, ut eo iterum appropinquarent, nicht berechtigen, mit Deyling (observatt. sacr. P. III. p. 72.) hier eine Hindeutung auf das typische Verhältniss jenes Opfers anzunehmen.

V. 14. Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν] Schon die Propheten bezeichnen im Allgemeinen die Zeit des Messias als die des Friedens, vgl. Micha 5, 5. Sach. 9, 10. Näher kündigt ihn Jesaias als Friedensfürst an 9, 6. Daher kommt auch der Name שלום als Name des Messias in der jüdischen Theologie vor. S. Schöttgen de Messia p. 18. Es ist aber nicht diese allgemeine Beziehung, die der Apostel hier im Auge hat, das ἡμῶν enthält eine specielle Anwendung dieses allgemeinen Verhältnisses. Aber die Natur des Verhältnisses bleibt ganz dieselbe, wie sie im Allgemeinen Charakterzug des Messiasamtes ist, und dies haben fast alle Ausleger verkannt. Zuerst ist die Bedeutung der Worte an sich abgeschwächt worden. Nur Bengel, so viel ich weiss, ist es, welcher gegen die Abschwächung des Satzes: denn er ist unser Friede durch: denn er hat Frieden zwischen uns gestiftet, protestirt. (Pax non modo pacificator, sagt er, nam sui impensa pacem peperit et ipse vinculum est utrorumque.) Die Mattheit des Gedankens, welchen die gegentheilige Ansicht substituirt, tritt besonders

in der Bemerkung des Grotius heraus: Christus causa est concordiae inter conversos ex Judaeis et ex gentibus, und Bengel ist durch Rückert's nichtssagende Bemerkung: „er gehe hier wohl etwas zu weit" nicht widerlegt. Man könnte von jenem Satz des Grot. aus allein ein Missbehagen an der allzeit fertigen Anwendung der Figuren: metonymia u. dgl. bekommen. Aber dieser Gedanke, den wie Grotius, nur nicht so trivial, fast alle Ausleger als den Hauptgedanken unserer Stelle hervorheben, ist nicht bloss matt, sondern er streitet gegen den Context selbst. Der Nachdruck ruht nicht auf *εἰρήνη ἡμῶν*, sondern auf *αὐτός*, er ist der Friede beider (über *αὐτός* is ipse vgl. Matth. gr. Gr. §. 469. 7.), nicht als ob der friedliche Zustand beider Christus wäre, an sich undenkbar, sondern weil in ihm (*ἐν ἑαυτῷ* v. 15.) die beiden eins sind, weil sein gekreuzigter Leib es ist, der sie Beide mit Gott versöhnt hat, in welcher Versöhnung sie dann eins werden können und geworden sind. In ihm sind Beide eins, und so ist er der Friede Beider. (Ueber den Artikel *ἡ* vgl. Win. S. 100. Doch bedarf die Artikelsetzung bei dem Praedicat genauerer Bestimmungen.) Er ist der Friede und dieser Friede ist schon, weil er es ist, nicht die Ausgleichung des Hasses zwischen Heiden und Juden; sondern der Friede des Versöhners, kraft dessen Beide den Zugang zum Vater haben (s. v. 17.). Von dem *ποιεῖν εἰρήνην* ist erst nachher die Rede (v. 15.), wo der Apostel auseinandersetzt, in wiefern Christus Friede sey. Dies ist der ausschliessliche Hauptgedanke der Stelle, wie aus dem Context klar hervorgeht, und diesen Zusammenhang der Anfangsworte mit der folgenden Entwicklung hier schon hervorzuheben, ist um so nothwendiger, je mehr von der Beachtung desselben das richtige Verständniss der folgenden Worte abhängig ist.

ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ (v. 15.) *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας,*] Chrysostomus macht die im Zusammenhang des Ganzen gegründete Bemerkung: *οὐ λέγει, ὅτι εἰς ἐκείνην τὴν εὐγένειαν ἡμᾶς ἤγαγεν, ἀλλ' ὅτι καὶ ἡμᾶς κἀκείνους εἰς μείζονα.* Es ist nach der Weise der Aeltern, wenn man zu *ἀμφότερα ἔθνη* und zu *ἓν σῶμα* supplirt. Vielmehr wird erst v. 15. der allgemeine Ausspruch

durch die bestimmte Beziehung auf Personen genauer modificirt, hier ist es das Praedicat der Getheiltheit, die Richtung nach zwei Seiten hin, was der Apostel hervorhebt, es bedingen sich die Neutra ἀμφότερα und ἕν wechselseitig und der Apostel will sagen: das Getheilte sey es, was Christus zu einem gemacht habe. Der Plural wird gewählt, indem der Ap. die Beziehung auf die Einzelnen, an denen dieses Verhältniss eintritt, und deren er v. 15. gedenkt, hervorheben will. Gerade so sagt er auch 1 Cor. 1, 27. τὰ μωρά, v. 28. τὰ ἀσθενῆ, τὰ ἰσχυρά. Das Neutrum kann v. 15. nicht eintreten, weil hier nicht ein Verhältniss einem andern Verhältniss, sondern Personen der einen Person (εἷς καινὸς ἄνθρ.) gegenübergestellt werden.

Die folgenden Worte haben Beza, H. Stephanus nicht ganz richtig übersetzt: intergerini parietis septum. Denn es war ungeschickt, wenn z. B. Piscator, Glassius hier eine Hypallage entdecken wollten, als ob es eigentlich: τὸν φραγμὸν τοῦ μεσοτοίχου hätte heissen sollen. Nicht in φραγμός liegt der Begriff der Scheidung ausgedrückt, weder dem Etymon (φράσσω), noch der hier vorliegenden, speciellen Anwendung des Wortes nach. (So schon Chrysostomus z. u. St.) Vielmehr ist μεσότοιχον das Bild zur Bezeichnung der Eigenschaft des φραγμός, die der Apostel an ihm hervorhebt, und so steht es eben so natürlich voran, als im Deutschen: die Scheidewand der Umzäunung. Hieraus ergiebt sich auch, was von der Ansicht zu halten sey: φραγμοῦ sey i. q. διαφράσσον. Vgl. Vorst, Koppe u. A. Das Eigenthümliche des Ausdruckes besteht nur darin, dass der Apostel die Eigenschaft des φραγμός in dem Bilde eines selbstständigen Gegenstandes vorführt. Dass μεσότ. selten sey, übrigens Athen. VII. p. 281. sich finde, ist seit Wetst. hinlänglich bekannt. Seit dem Vorgange des Lud. Cappellus haben sich nicht wenige in antiquarischen Bemerkungen erschöpft, um den Gegenstand zu bezeichnen, von welchem der Ap. sein Bild entlehnt habe. Die Meinung Wagenseil's, es habe der Apostel das הפרגוד (s. Buxtorf lex. talmud. p. 1797.) ein velum, quod est ante sponsorum thalamum vel regum janum vor Augen gehabt (so nach dem Buch ערוך bei Wagenseil zu Sota p. 1080.), ist eine geschmacklose, gelehrte Grille. Auch was Gronov wahr-

scheinlich findet, Schoettgen mit rabbin. Stellen belegt und von Wolf mit Beispielen aus seiner Erfahrung in Hamburg, Frankfurt u. s. w. unterstützt wird, dass es sich nämlich auf die Sitte beziehe, die Wohnplätze der Juden in einer Stadt von denen andersgläubiger Einwohner durch Mauern u. dgl. zu scheiden, empfiehlt sich wahrlich nicht, zumal da schon die Gleichzeitigkeit dieser Sitte mit dem Schreiben des Apostels höchst zweifelhaft erscheint. Lud. Cappellus, Hammond (mit Berufung auf Jos. Antiq. 2, 3. u. 15. und 1 Macc. 9, 54. Act. 21, 28.), Witsius (in den Aegyptiac.), Wetstein, Krebs (cit. Jos. Antiq. 8, 3, d.) u. A. finden, nachdem schon Anselmus dieselbe Ansicht vorgetragen hatte, die Anspielung auf jene Mauer im Tempelraum, über welche die Heiden nicht hinaus durften, als das Passendste. Passender ist es wenigstens als das Vorhererwähnte. Aber Koppe hat gewiss recht, wenn er bestimmt alle diese Vermuthungen (vgl. andere bei Wolf z. u. St.) als unpassend verwirft. Wenn *τὴν ἔχϑραν* nicht dastünde, so könnte man das Letztere etwa gelten lassen. Aber indem der Apostel dies hinzufügt, sagt er ja ausdrücklich, dass ihm die Worte *τὸ μεσότοιχον κτλ.* nur Bild für ein geistiges Verhältniss, das der Feindschaft, seyen. Denn es bedarf nicht des Beweises, dass *τὴν ἔχϑραν* in Apposition zu *τὸ μεσότ.* stehe und nicht *μεσότ.* circumcisio, *ἔχϑρα* idololatria seyn könne, wie Anselmus nach Ambros. meint. Dieses geistige Verhältniss hat er vor Augen, indem er das Bild wählt, und es käme nun nur darauf an, ob aus der Natur des geistigen Verhältnisses die Wahl des Bildes nicht vollkommen sich erklären lasse. Um das zu wissen, muss erst gefragt werden, welche *ἔχϑρα* der Ap. meine. Die nähere Bestimmung muss wiederum aus der Beachtung des Contextes sich ergeben. Es war nun nichts scheinbarer, als in Rücksichtnahme auf die Worte *ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν* unter *ἔχϑρα* den gegenseitigen Hass der Juden und Heiden zu verstehen; so Erasmus, Vatable, Est, Menoch., Cornel. a Lapide u. A., unter den Neuern auch Rückert. Aber, man möge die folgenden Worte verbinden, wie man wolle, so bleibt doch klar, dass das folgende *τὸν νόμον* u. s. w. nicht als ein neuer Gedanke hinzutritt (durch *καί* vermittelt), sondern wiederum als

appositiver Zusatz, der die Art und Weise bestimmt, wie die ἔχθρα getilgt worden sey. Daher erklärten bei weitem die Meisten der spätern Ausll., namentlich der Reformationszeit bis auf die letzten herab: ἔχθρα werde der νόμος genannt, wie Bullinger sagte: simultas haec non alia est, quam ipsa lex mandatorum, sie sey die causa der inimicitia. So sehen jene dann auch in μεσότ. das Gesetz, und die Absicht des Zusatzes τὴν ἔχθραν giebt gut Calvin an: postea ratio diruti parietis exprimitur dissidii abolitio per Christi carnem. Indem man also das Gesetz vom Apostel als Grund des gegenseitigen Hasses genannt glaubte, war es wenigstens für den Ausleger consequent, wenn fast Alle nach dem Vorgange Theodoret's hier nur an das Caerimonialgesetz dachten. Nur muss es willkührlich genannt werden, wenn man in den Ausdrücken τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν das Caerimonialgesetz benannt finden wollte. In dem Ausdrucke selbst liegt nicht die leiseste Hindeutung darauf. Es finden sich nun aber doch nebenbei Abweichungen von der herkömmlichen Ansicht. Bugenhagen sagt ausdrücklich, dass unter νόμ. auch die lex morum begriffen sey. Clarius erkennt hier nur das Sittengesetz, und obwohl Calov dagegen bemerkte: de lege morali hoc intelligi nequit, nam ille Judaeis ac gentibus communis erat, so erinnert doch Flatt, dass hieher auch moralische Gebote des mosaischen Gesetzes z. B. das Verbot der Abgötterei u. dgl. gehörten. Ja schon Bucer, obwohl er die gewöhnliche Ansicht theilt, findet die Hindeutung auf das Caerimonialgesetz als Grund der Feindschaft zwischen Juden und Heiden nicht genügend und fügt hinzu: vera tamen inter Judaeos et Ethnicos inimicitia h. e. diversitas erat, quod illi verum Deum colerent, hi minime. Allein es ist das nicht der Hauptpunct, der wider diese ganze Ansicht spricht; sondern es ist die im Contexte angegebene Absicht der Aufhebung des Gesetzes: ἵνα ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους — τῷ θεῷ (v. 16.), welche die Richtigkeit dieser Auffassung von ἔχθρα im höchsten Grad zweifelhaft macht (vgl. Flatt S. 405.). Hiezu kommt die offenbar mit v. 15. u. 16. ganz übereinstimmende Stelle im Col. Briefe 2, 14. Es bleibt mir unbegreiflich, wie Bähr dazu kommen konnte, dort mit den, zum Theil durch den Kampf gegen den Antinomismus vorher bestimmten

Auslegern der Reformationszeit unter χειρογρ. nur das Caerimonialgesetz zu verstehen; denn unsere Stelle, in der er die Bestätigung für seine Ansicht zu finden glaubt, giebt ihm diese Bestätigung nicht im Geringsten. Der Gedanke: Christus habe das Caerimonialgesetz aufgehoben, um Beide, Juden und Heiden, mit Gott zu versöhnen, hat gar keinen Sinn, denn das Caerimonialgesetz steht in keinem Nexus mit der Versöhnung der Heiden, und ebensowenig war die Aufhebung des Caerimonialgesetzes an sich Versöhnung der Juden mit Gott. Ebensowenig passt, wenn der Ap. das wiederholte ἔχθρα v. 16. in die unmittelbarste Verbindung mit ἀποκαταλάσσειν τῷ θεῷ bringt; denn der Gedanke an die aufgehobene Nationalfeindschaft ist nicht der Exponent des Begriffes der Versöhnung mit Gott. Ist ja doch mit der Herstellung der Freundschaft der beiden Völker ebensowenig an sich die Versöhnung mit Gott eingetreten, als der Begriff der Versöhnung in dem der hergestellten Vereinigung des Juden- und Heidenthums aufgeht. Eine höhere Einheit ist es, sagt Chrysostomus, in der sie beide eins werden. Die freilich können leichten Kaufes aus allen Schwierigkeiten herauskommen, welche, zum wenigsten gesagt, die apostolische Lehre so dürftig verstehen, dass sie den Apostel den Gedanken aussprechen lassen: Christus habe das mosaische Gesetz, weil es „den Hass den Juden eingefleischt, den Nationalstolz und Nationalhass geheiligt habe" (Schulthess Engelwelt u. s. w. S. 193. 200.) aufgehoben. Wenn man weiter nichts wüsste, als was vorher v. 12. gesagt war, wo der Ap. es mit zu dem Unglück des κόσμος gerechnet hat, nicht zur πολιτεία τοῦ Ἰσρ. gehört zu haben, so bedürfte es keines grossen Scharfsinnes, um einzusehen, dass derselbe Apostel nicht im nächsten Satze von der Grundlage dieser πολιτεία als einem verabscheuungswürdigen Machwerke reden könne. Wir werden auf die Schulthess'sche „Kunst" der Auslegung nachher noch einmal kommen müssen. Auch was Calvin zu unserer Stelle sagt (vgl. Calixt): in quo falsam Judaeorum confidentiam refutat, kann in keiner Weise zur Unterstützung irgend einer Auslegung unserer Worte dienen; denn dieser von Calvin aufgestellte Gesichtspunkt ist ganz und gar gegen den Zusammenhang der Stelle mit dem Vorhergesagten, ja mit der ganzen Tendenz des

Briefes. Der Apostel polemisirt hier nicht gegen Irrthümer von Juden oder Judenchristen, sondern er redet von der glückseligen Veränderung, die mit den Heiden vorgegangen sey. Es muss uns daher beherzigenswerth erscheinen, dass Chrysostomus, Theophylakt und Oekumenius die ἔχθρα ausschliesslich auf die Feindschaft beider gegen Gott beziehen. Bei dem Letzten heisst es: μεσότοιχον φραγμοῦ φησὶ τὴν ἔχθραν τὴν πρὸς θεὸν, ἡμῶν τε καὶ Ἰουδαίων, ἥτις ἐκ τῶν ἡμετέρων ἐγένετο παραπτωμάτων. Chrysostomus: Τινὲς μέν φασιν, ὅτι ὁ νόμος μεσότοιχον· διὰ τοῦτο τὸν νόμον εἶπεν, ὅτι οὐκ ἠφίει τοὺς Ἰουδαίους πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἀναμίγνυσθαι. Ἐμοὶ δὲ οὐ τοῦτο δοκεῖ, ἀλλὰ τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ μεσότοιχον λέγει, τῷ κοινὸν εἶναι διάφραγμα ἀπὸ θεοῦ διατειχίζον ἡμᾶς. (Er citirt dann Jes. 39, 2.) Und nachher: τοῦ δὲ νόμου ὄντος οὐ μόνον οὐκ ἐλύετο (sc. ἡ ἔχθρα), ἀλλὰ καὶ ηὔξετο· ὁ γὰρ νόμος, φησὶν, ὀργὴν κατεργάζεται, Ὥσπερ οὖν ἐκεῖ λέγων· ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται, οὐκ αὐτῷ τὸ πᾶν ἐπιγράφει, ἀλλ', ἐπειδὴ παρέβημεν, προσυπακούεται, οὕτω καὶ ἐνταῦθα μεσότοιχον αὐτόν φησιν, ἐπειδὴ παρακουόμενος ἔχθραν ἐποίει. Φραγμὸς ὁ νόμος ἦν, ἀλλ' οὗτος ἐγένετο μὲν ἀσφαλείας ἕνεκεν κτλ. γέγονε δὲ μεσότοιχον οὐκέτι αὐτοὺς ἐν ἀσφαλείᾳ καθιστῶν ἀλλὰ χωρίζον αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ θεοῦ. Unklar bleibt mir nur, wie Chrysostomus vorher sagen konnte: ποῖόν ἐστι τὸ μεσότοιχον ἑρμηνεύει, τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ λέγων, Worte, die er auch fast geradeso am Schlusse der mitgetheilten Stelle wiederholt. Es ist nicht das, was Hieronym. zu unserer Stelle bemerkt: postquam sapientiam carnis, quae est inimica Deo, in sua salvator carne destruxit, und doch erscheint mir wiederum undenkbar, dass Chrysostomus (wie dann später Fend in seiner deutschen Bibelübersetzung s. Wolf's curae zu u. St.) von einer ἔχθρα in der σάρξ des Erlösers habe reden wollen. Das Wesentliche der Auslegung bleibt uns übrigens trotz der Dunkelheit des einen Punctes ungeschmälert. Das Wesentliche ist die Erklärung, dass der Ap. nicht von der Auflösung des Gesetzes schlechthin, sondern von der Auflösung der Feindschaft rede, welche das Gesetz wirke, und zwar nicht der gegenseitigen Feindschaft zwischen

Juden und Heiden, sondern der Feindschaft beider gegen Gott. Ich muss nun nach den schon früher erwähnten und aus dem Zusammenhange des Ganzen hergeleiteten Gründen diese Ansicht für die allein richtige halten. Sie passt eben so sehr zu der vorliegenden Deduction und der Stellung der einzelnen Sätze und Worte, als zu der Gesammtlehre des Apostels. Dass von einem Gedoppelten hier die Rede sey, von der Vereinigung der beiden Völker oder Gemeinschaften und dann von der Versöhnung beider mit Gott, dies erkennen alle Ausleger an. Wo redet der Apostel von dem ersten und wo von dem zweiten? Führt man mit den meisten Interpreten den ersten Gedanken bis καταργήσας fort, so gewinnt man ausser den schon oben gerügten innern Widersprüchen zwischen dem Satze: er hat Frieden zwischen uns gestiftet und der Absicht: um uns zu versöhnen, nichts als ein unklares Verhältniss und eine nicht geringe Schwierigkeit, das ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ genügend zu erklären. Redet hingegen nach unserer Auffassung der Apostel in den durch καί als ein neuer Zusatz bezeichneten Worten τὸ μεσότοιχον — καταργήσας von der Bedingung der Versöhnung mit Gott, nämlich der Aufhebung der im Gesetze begründeten Feindschaft der sündigen Welt gegen Gott, so erhalten wir 1) den schönsten Zusammenhang mit dem Absichtssatze ἵνα κτλ. und 2) geht uns erst von dieser Erkenntniss die Einsicht in die ganze, äusserst concinne Gliederung der andern Sätze nach ihren Wechselverhältnissen auf. Denn offenbar entspricht das erste Glied des Absichtssatzes ἵνα — εἰρήνην dem ersten Glied des regierenden Satzes ὁ ποιήσας — ἕν, und das zweite Glied καὶ ἀποκαταλλάξῃ — ἐν αὐτῷ dem καὶ τὸ μεσότοιχον — καταργήσας. Den Schlüssel zu diesem Wechselverhältniss giebt aber nur der Satz καὶ τὸ μεσότ. κτλ. so aufgefasst, wie wir es thaten. Denn nur so, indem als die beiden Momente des Friedens, der in Christo der Welt gegeben ist, die äussere Einigung und die Tilgung der innern Feindschaft der zu Einigenden mit Gott genannt werden, ist begreiflich, wie von diesem Gedanken die beiden andern abhängig gemacht werden können, dass dies nämlich geschehen sey, um Beide innerlich neu zu machen und mit Gott zu versöhnen. Ausserdem bliebe unverständlich, mit welcher Nothwendigkeit die

äussere Vereinigung der Gemeinschaften die innere Reinigung und die Versöhnung mit Gott zum Endzweck habe. Ferner ist es nur dieses Gesetz, das positive Gesetz mit Inbegriff des Gesetzes der Sitten, unter welchem Beide, Juden und Heiden, insofern vorher (Röm. 2.) standen, als der Inhalt des *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις* wesentlich dasselbe aussagte, als das Gesetz der zehen Gebote, und welches, für die Juden zugleich mit der ganzen anderweitigen positiven, göttlichen Gesetzgebung eng verknüpft, eben so sehr die Juden von den Heiden, als Beide von Gott schied, so dass mit der Aufhebung dieser Feindschaft mit Gott die höhere Einheit gegeben war, in welcher sich auch die Gegensätze des Juden- und Heidenthums aufhoben. Endlich heisst das Gesetz *ἔχθρα* in demselben Sinne, in welchem es der Apostel anderwärts die *δύναμις τῆς ἁμαρτίας* nennt (1 Cor. 15, 56.), oder sagt, dass das Gesetz hereingekommen wäre *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα*, oder *ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία* (Röm. 5, 20. 7, 13.), oder dass die *ἐξ ἔργων νόμου ὑπὸ κατάραν εἰσί* (Gal. 3, 10.); es ist derselbe Gedanke, den der Apostel (Röm. 8, 3.) mit den Worten ausdrückt: *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκὸς, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί*, bei welcher Stelle der Syrer in richtigem Verständniss zu *σαρκί* das suffixum: sein Fleisch setzte.

Kehren wir nun zu den einzelnen Worten und ihrer Deutung zurück, so steht kein einziges unserer Auffassung im Wege. Das Gesetz *φραγμός* zu nennen war wohl in der Natur der Sache nahe genug gelegt, da das Gesetz wahren sollte vor dem Bösen, einfriedigen die, welche unter ihm standen, zum Schirme vor Ungesetzlichem. So war denn auch überhaupt Zaum (סיג) ein dem Israeliten geläufiges Bild, Schirm oder Beschränkung damit zu bezeichnen, wie z. B. נדרים סיג לפרישות die Gelübde sind ein Zaum zur Absonderung, סיג לחכמה שתיקה der Zaum der Weisheit ist Schweigen (s. Buxtorf lex. talmud. s. v. סיג); so wird gerühmt der עושה סיג לדבריו, der einen Zaum um seine Worte zieht

(פרקי אבות c. 5. p. 487. ed. Surenh.), und in des Rambam Erklärung finden wir gesagt, dass die decreta und juris consulta der Rabbinen סיג לתורה, der Zaum um das Gesetz seyen, von welchem פרקי אבות c. 1. p. 409. (Talm. T. IV. ed. Surenhus) die Rede ist.

Das Bild passte nun aber besonders um der Doppeldeutigkeit willen, die in ihm liegt. *Εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὐτὴ εἰς θάνατον* (Röm. 7, 10.). Als die Sünde an dem Gesetz erst recht erwachte, da blieb das Gesetz Zaum, aber während es an sich vor der Sünde wahren sollte, schied es jetzt von Gott. Und dies, was der *φραγμός* geworden war, bezeichnet der Apostel durch *μεσότοιχον*, ein bildlicher Ausdruck, welcher durch die Wahl des Bildes *φραγμός* selbst gegeben war und seine weitere Erläuterung in *ἔχθρα* und dem Folgenden, wie wir gesehen haben, findet, ohne dass im Geringsten eine Nothwendigkeit sich zeigte, sich nach ferner liegenden Anspielungen zur Erklärung des Ausdruckes umzusehen. Die Wahl des Verbums *λύειν* haben, wie mir scheint, unpassend Raphel. anotatt. Herod. p. 531., Wolf in den cur. und Wetstein aus der besondern Berücksichtigung der Apposition *τὴν ἔχθραν* erklären wollen. Gewiss ist, dass der Ausdruck *λύειν* auch für die Lösung, Aufhebung geistiger und zwar speciell: feindlicher Verhältnisse gebraucht wird, wie *λύειν ἁμαρτήματα*, *ὀργὴν* u. s. w. Allein hieraus erhellt nur, dass *λύειν* der weitern Erklärung des *μεσότ.* durch *ἔχθραν* nicht störend in den Weg tritt; *λύσας* selbst aber steht noch mitten in dem bildlichen Ausdrucke, die Erklärung kommt erst nach, ja dass sie erst nachfolgt, ist eben der Beweis, der Apostel habe mit dem Ausdrucke *λύσας* das Bild vollenden wollen, ehe er den erklärenden Zusatz machte. So ergiebt sich uns die doppelte Einsicht 1) warum die Apposition *τὴν ἔχθραν* nach gestellt sey, 2) dass *λύειν* hier in der Bedeutung: Lösen d. h. Niederreissen eines Baues, wie Joh. 2, 19. (vgl. Beispiele aus den Profanscribenten bei Wetstein zu Jo. und Kypke in den observatt.) in der nächsten Beziehung auf *μεσότοιχον* stehe. So Talm. Berac. bei Wetstein zu Gal. 2, 18. jam aedificasti an destruis? jam sepem fecisti,

an perrumpes? In gleicher Weise wird λύειν und καταλύειν auch von Aufhebung des Gesetzes gebraucht. (Vgl. Wetstein zu Joh. 10, 35. Tholuck zu ders. St. S. 196. und zu Matth. 5, 17. S. 134. Win. zu Gal. 2, 18. S. 69.) Aber auch dies dient nur zum Zeugniss, dass der Ausdruck des Bildes mit dem Wesen der Sache vollkommen übereinstimme. Wie sich des Apostels Worte zu jenem Ausspruche Christi Matth. 5, 17.: er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, ja zu seinen eigenen Worten: νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν (Röm. 3, 31.) verhalten, wird passender erst nach Erörterung der folgenden Worte bestimmt.

Nämlich schon die nächsten Worte: ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, würden, wenn die Auffassung Einzelner richtig wäre, mit unserer gegebenen Auslegung der ganzen Stelle sich gar nicht schicklich verbinden. Die verfehlteste Erklärung ist die von Schulthess neuerlichst (Engelwelt u. s. w. S. 193.) wieder aufgewärmte. Sie findet sich nicht, wie Schulthess sagt, zuerst bei Burg, sondern schon bei Bugenhagen, welcher bemerkt: inimicitias in carne Christi i. e. Judaeis. Dieser Gebrauch von σάρξ ist nun freilich aus Röm. 11, 14. völlig erwiesen. Aber die Anwendung dieser Beobachtung auf unsere Stelle erweist sich bei näherer Betrachtung als sinn- und zusammenhangslos. Σάρξ bezeichnet dann die leiblich Verwandten, das blutsverwandte Volk. Abgesehen nun davon, dass ἐν τῇ σαρκὶ αὐτ. als rein accidenteller Zusatz von ἔχθρα (vgl. zu 1, 15.) durch den Artikel mit dem Substantivum verbunden seyn sollte und schon dieser Umstand uns bedenklich gegen diese Erklärung stimmt, fragt es sich weiter: was heisst denn nun ἔχθρα ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ? „Der Nationalhass in seinem Volke"? Den soll Christus getilgt haben? Da nähme der Zusatz ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ dem Gedanken nur die Wahrheit, die er ohne den Zusatz hätte. Ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, in den dem Fleische nach Christo Verwandten, war die ἔχθρα geblieben, sonst hätte der Apostel wahrlich nicht nöthig gehabt zu sagen: τὴν διακονίαν μου δοξάζω, εἴπως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν (Röm. 11, 13. 14.). Oder soll ἔχθρα das die Feindschaft wirkende Gesetz heissen? Da

macht dann der wunderliche Zusatz ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ die Sache nur dunkel, während das folgende τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν κτλ. den Leser vollkommen in's Klare gebracht hätte, und urgiren wir den in dem Zusatz enthaltenen Gedanken weiter, so gewinnen wir nur wieder den schon früher berührten innern Widerspruch, dass wir den Apostel sagen lassen: Christus habe nur das Gesetz, das die Juden feindselig erregende, wegzunehmen gebraucht, um die Juden mit den Heiden und beide mit Gott zu versöhnen. Michaelis ist schnell fertig. Er findet den Ausdruck unserer Stelle „hart und nicht recht lichtvoll". Da hat er denn die Vermuthung, das „seinen" sey nicht von Pauli Hand. Dann soll τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκί leibliche Feindschaft seyn, die aus leiblichen Ursachen entstand — daraus, dass der eine beschnitten, der andere unbeschnitten war. (!)

Aber auch der Vorschlag derer, die einsichtsvoller ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ mit λύσας verbinden und wie Oekumenius sagen, es stehe für διὰ τῆς σαρκός, kann schwerlich als der richtige sich geltend machen.

Wenn nämlich auch ἐν τῇ σαρκί nur eine beiläufige Nebenbestimmung wäre, so erschiene der Satz doch sehr zerrissen und verwirrt, der zwei Nebenbestimmungen (τὴν ἔχθραν und ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ), welche sich auf verschiedene Worte des vorhergegangenen Satzes beziehen, neben einander nachschleppen liesse: die Scheidewand der Umzäunung zerbrechend, die Feindschaft an seinem Fleische oder durch sein Fleisch, während der Apostel ganz einfach hätte entweder: καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, τὴν ἔχθραν, λύσας ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, oder: καὶ λύσας ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸ μεσότοιχον κτλ. sagen können und müssen. Aber der Zusammenhang zeigt noch ausserdem, dass ἐν σαρκί αὐτοῦ nicht beiläufige Nebenbenbestimmung, sondern entscheidende Hauptbestimmung über die Art des durch Christus gebrachten Friedens sey. Denn der Apostel hatte v. 13. als Hauptpunkt hingestellt: ἐγγὺς ἐγενήθητε ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ. Dies ist's, was er weiter erörtern will (αὐτὸς γάρ ἐστιν κτλ. v. 14.). Der Gebrauch des Wortes σάρξ, weit entfernt, der erwarteten Erörterung zu widersprechen, führt uns vielmehr selbst

darauf, dass hiemit ein integrirendes Moment der Erklärung ausgesprochen sey, denn man erinnert sich der Erwähnung der σάρξ Christi in Stellen desselben Charakters, die von der Erlösung durch den Tod handeln, wie Jo. 6, 51. Col. 1, 22. Wenn dem aber so ist, so wäre es eine zusammenhangswidrige Annahme, zu behaupten: ἐν σαρκί sey als beiläufige Nebenbestimmung zu fassen und es widerstrebe der Natur des hier durchgeführten Gedankens, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ an die Spitze des folgenden Satzes zu stellen. In der That war das aber auch nicht der Hauptgrund zur Verbindung des ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ mit dem vorhergegangenen Satze; der Grund lag vielmehr in der Schwierigkeit der Verbindung der folgenden Worte, zu deren Erklärung wir demnach zuvörderst übergehen müssen.

Die Handschriften bieten in den Worten τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας keine bemerkenswerthe Differenz dar. Dass ἐν in Cod. e. des Matthaei fehlt, kann, schon um der Endung der vorhergehenden Sylbe wegen, leicht als blosser Schreibfehler betrachtet werden. Fehlt er in der Vulg. und bei einigen Kirchenvätern (Tertull. Irenaeus), so ist das ohne alle kritische Autorität und scheint aus dem vorgefassten Sinn, den man dem Zusatz ἐν δόγμασι gab, erklärlich. Die Lesart endlich des Cod. D. καταρτίσας kann bei der Sylbenähnlichkeit eben so leicht Schreibfehler, als eine Correctur aus dogmatischem Vorurtheil seyn.

Die Ausleger theilen sich, einzelne Modificationen abgerechnet, in zwei Classen. Die erste betrachtet ἐν als Verbindungsglied des δόγμασι mit dem Vohergehenden (so Aethiop., Ambros., Erasmus, Lyran., Calvin, Beza, Camerar., Bucer, Vatable, Clar., Calixt, Heinsius, Suicer, Calov, Wolf, Wetstein, Baumgarten, Michaelis, Storr, Noesselt, Morus, Koppe, Flatt, Theile, Tholuck u. A. zuletzt Rückert); die zweite verbindet ἐν δόγμασι mit καταργήσας und nimmt ἐν in instrumentaler Bedeutung (so der Syr., Arab., Vulg., Pelagius, Chrysostomus, Theodoret, Oekumen., Theophylakt, Zeger, Cornel. a Lapide, Grotius, Est, Hammond, Bengel, Fritzsche, Winer, Scholz u. A.).

Wenn nun die ältern Vertheidiger der ersten Ansicht gegen die zweite aus Gründen des Zusammenhanges polemisiren, so ist das vollkommen richtig. Aber sie selbst kann sprachlich schwerlich gerechtfertigt werden.

Von selbst fällt die Meinung, es stehe hier ἐν für σύν (z. B. Heinsius, Flatt), als sprachwidrig weg. Sagt man hingegen, es sey τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι legem sitam oder praeceptorum sitorum in decretis (z. B. Erasmus, Luther, Calvin, Beza u. A.), so erwartet man nothwendig den Artikel (vgl. zu 1, 15.), eine Nothwendigkeit, die wenigstens nicht wie von Theile (Win. exeget. Stud. 1. S. 188 fgg.) mit der Behauptung so umgangen werden kann, der Artikel stehe nicht, weil man sich das ἐν δόγμασι in gleicher Beziehung zu νόμος und ἐντολῶν zu denken habe, wogegen schon Winer das Nöthige treffend erinnert hat (Gr. S. 178 fgg.). Es hat auch ausserdem die Verbindung mit νόμον τῶν ἐντολῶν etwas dem Gedanken nach Unpassendes, das man nur auf Kosten entweder der genauen Worterklärung oder der richtigen Würdigung der Wortfügung zu beseitigen versuchen konnte. Wenigstens war es rein willkührlich, wenn man je nach der einen, oder der andern Ansicht in ἐντολαί oder δόγματα, welche nur formal verschiedene Bezeichnungen des Begriffes Gesetz sind, Ausdrücke für Gesetze eines bestimmten Inhaltes finden wollte und das Willkührliche des Verfahrens zeigt sich schon in dem entschiedenen Gegensatz der Erklärungen darin, dass δόγματα bald das Caeremonialgesetz (so z. B. Bullinger), bald das Sittengesetz (so z. B. Calov) heissen sollte, während Michaelis gar die Satzungen der Rabbinen in ihnen entdeckte. Wenn dagegen die grössere Mehrzahl die Verbindung dieser Substantive nur als eine Häufung zur Bezeichnung der Menge von Gesetzen betrachtet (so z. B. Koppe: juncta videntur, ut omnem legum Mosaicarum ambitum exhauriant), und sich (vgl. Wolf's cur. z. u. St.) auf Stellen wie Nehem. 9, 14. מצוות והוקים ותורה Deut. 5, 31. 6, 1. Jerem. 32, 11. 2 Chron. 33, 8. beruft, so geht diese Ansicht ungenau über das Eigenthümliche der Wortfügung hinweg, da man in solchem Falle nicht ἐν δόγμασι sondern καὶ δογμάτων erwartet hätte.

Nur ein Gedanke, dass nämlich der Zusatz ἐν δόγμασι den formalen Charakter der ἐντολαί als decretum legis näher bezeichnen sollen, wie Tholuck (Beitr. zur Spracherklärung des N. T. S. 93 fg.) bemerkt, vermiede das Bedeutungslose tautologischer Wiederholung und die Vernachlässigung der Kraft der Praeposition. In ungeeigneter Weise ging hier Menoch. voran *), wenn er durch diesen Zusatz die Gesetze als solche: quae ex mero decernentis placito obligant, bezeichnet glaubte, eine Nebenbeziehung, die nicht in den Gang der ganzen apostolischen Darstellung passt, da dann gerade diese Seite der göttlichen Gebote zugleich als Grund der ἔχθρα εἰς θεόν erschiene, im Widerspruch mit der Natur der Sache, wie mit Allem, was wir sonst bei dem Apostel lesen. Besser sagt schon Erasmus: ostendens legem imperiosam appellat illam τῶν ἐντολῶν q. d. ἐντέλλουσαν praecipientem; quomodo? non persuasione et lenitate aut promissis, sed praescriptis, quae vocat dogmata. Allein auch bei dieser Ansicht bleibt die Richtigkeit der Verbindung mit dem vorhergehenden aus sprachlichen Gründen zweifelhaft.

Eben so sehr jedoch stehen auch der zweiten Ansicht: 1) sprachliche, 2) solche Gründe entgegen, welche im Zusammenhange unserer Stelle und der ganzen Lehre des Apostels liegen. Denn nach der fast allgemeinen Annahme aller der Interpreten, die dieser Ansicht beipflichten, wären dann δόγματα „evangelische Lehrsätze.“ (Δόγματα καλεῖ τὴν πίστιν οἷα διὰ δόγματα συνισταμένην Chrysost., Theophylakt. τὴν εὐαγγελικὴν διδασκαλίαν Theodoret. ἐν δόγμασιν, ἢ τῇ πίστει, ἢ οἷς αὐτὸς εἶπεν· ἐγὼ δέ φησι, λέγω ὑμῖν Matth. 5. Oekumen.) Diese Bedeutung „Lehrsatz“ hat aber bekanntlich δόγμα weder bei den LXX, noch im neuen Testamente, unsere eigene Stelle und die Col. 2, 14. ausgenommen, in welchen sich δόγμα so gebraucht finden sollte. Aber dort kommt das Wort im gleichen Zusammenhange wie hier vor, die Be-

*) Ihm folgt Rückert mit seiner Uebersetzung: Satzungs-Gebote d. h. willkührliche, oder auf Dinge sich beziehend, die nichts mehr als Satzungen, d. h. zum Gewinn des Heils nichts beitragende Beobachtungen sind.

deutung ist dort so problematisch wie hier, und nur aus dem Zusammenhang könnte dort wie hier die nähere Entscheidung gegeben werden. Vergebens beruft man sich (so besonders Grotius) für diese Erklärung auf die griechischen Kirchenväter. Sie haben hier keine Autorität; denn ihnen war diese Bedeutung des Wortes δόγμα aus der Profansprache, namentder der stoischen Schule geläufig und dies verführte sie bei unserer Stelle (vgl. Nitzsch Syst. §. 17. Anm. 3. und die Stellen bei Stob. Ecl. 2, 5. Plut. plac. phil. 2, 13. 6. Antonin. 3, 13. 11, 18. u. a.). Die Bedeutung des Wortes aber, die ihnen geläufig war, findet sich nicht bei Paulus, wie ohnedies keine Spur einer Bekanntschaft mit der philosophischen Ausdrucksweise der Griechen überhaupt. Die Bemerkung des Grotius: ea (voce graeca, quae frequens ad significandas philosophorum doctrinas) hic utitur Paulus, scribens hominibus tritis in philosophorum scriptis, schlägt sich, von allem Andern abgesehen, selbst, indem es unbegreiflich bliebe, wie der Ap. gerade hier einen Ausdruck wählen konnte, der, weit entfernt, Jenen die richtige Einsicht in das Wesen der Erlösung zu geben, sie vielmehr auf den Gedanken hätte bringen müssen, durch philosophische Lehrsätze habe Christus das Gesetz des alten Bundes aufgehoben.

Fragen wir nun nach dem Zusammenhang, so ist der ebenfalls dagegen. Wenn nämlich, wie wir zu zeigen versuchten, der Satz mit ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ beginnt, so fällt ohnedies diese ganze Erklärung von ἐν δόγμασι zusammen. Ja selbst, wenn ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ den vorhergehenden Satz schlösse, was sollte dann noch ἐν δόγμασι? Der ganze Satz τὸν νόμον — καταργήσας ist ja Erklärungssatz des obigen τὸ μεσότοιχον κτλ. λύσας — ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ; wie aber könnte λύσας ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ durch ἐν δόγμασι καταργήσας erklärt werden? Wie verhielte sich überhaupt der ganze fremdartige Gedanke zu dem Satze ἐγγὺς ἐγενήθητε ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ, welchen ja doch, wie wir gesehen haben, die ganze weitere Deduction auseinandersetzen soll? Es ist ja wahrlich nicht glaublich, dass der Apostel eine so vage Ausdrucksweise wie ἐν δόγμασι gewählt haben würde, hätte er nur an das eine δόγμα von der Erlösung durch Christus,

der Seligkeit aus Gnaden durch den Glauben, im Sinne gehabt. Und selbst dann, wie könnte man annehmen, der Apostel werde zur nähern Erklärung des Satzes, Christus habe an seinem Fleische, d. h. wie der Zusammenhang lehrt, durch seinen Tod das Gesetz aufgehoben, hinzugefügt haben: nämlich durch das Dogma von dieser Art der Erlösung. Das wäre in der That ein widersinniger Zusatz. Ist es eine Thatsache, welche das Gesetz aufgehoben hat, so hat auch nur sie und nicht die Lehre, die von ihr berichtet, es gethan; thut es eine Lehre, so hat sie allein und nicht die Thatsache diese Wirkung, eines schliesst das Andere aus, sie können sich nicht wechselseitig erklären. Man redet freilich von einer welterlösenden Lehre, aber nur darum, weil sie die geschehene Welterlösung verkündet; (vgl. v. 17.) rede ich aber von der Art der Erlösung selbst, so wäre es Unsinn zu sagen, sie sey durch diese Lehre erlöst, die nur das Wort von der Versöhnung ist. Zudem weiss auch der Apostel nur von einer Thatsache, nicht einer Lehre, durch welche das Gesetz aufgehoben ward (s. Röm. 7, 4. Gal. 5. vgl. mit 2 Cor. 3, 17. Röm. 5, 8 fg. 7, 4. Col. 2, 14. 1, 20. u. a. St.) und er benennt sie am Schlusse des ganzen Satzes noch zum Ueberflusse ausdrücklich, indem er (v.16.) sagt: ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν u. s. w.

So bleibt es nun vollends unbegreiflich, wie man auf den Gedanken kommen konnte, hier sey von neuen Geboten geredet, durch welche Christus das alte Gesetz aufgehoben habe. Dass das ein völlig unapostolischer Gedanke sey, darf jetzt als zur Genüge bekannt vorausgesetzt werden, und man wird nicht mehr das ὀξύμωρον Gal. 2, 19., oder etwa die Gegenüberstellung von νόμος πίστεως und νόμος ἔργων Röm. 3, 27. als Belege für solche Meinung missbrauchen, denn die Stellen erweisen sich selbst, hier durch den Zusatz πίστεως, dem Gegensatze von allem äusserlich Gesetzlichen, dort ebenfalls durch das ἐν πίστει ζῶ, womit der Ap. (v. 20.) sein διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον näher beleuchtet, als Stellen, welche nichts weniger als den Gedanken aussprechen: neue Gesetze sind an die Stelle der alten getreten. Man braucht die Bemerkungen, welche hier die griechischen Kirchenväter in diesem Sinne machen, nur zu lesen, um sich von ihrer Unhaltbarkeit zu überzeugen.

Chrysostomus und Theophylakt meinen, von solchen Geboten wie: μὴ ὀμόσαι ὅλως· καὶ μὴ ὀργισθῆναι u. dgl. sey die Rede. Theodoret fährt nach dem Satze: δόγματα δὲ τὴν εὐαγγελικὴν διδασκαλίαν ἐκάλεσεν fort: ἐπειδὴ ἐν τῇ αἱρέσει τῆς γνώμης κεῖται τῆς τελειότητος ἡ κατόρθωσις. Ὁ δυνάμενος γάρ, φησι, χωρεῖν χωρείτω· (Matth. 19, 12.) καὶ, εἰ θέλεις τέλειος γενέσθαι, πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα· (v. 21.) καὶ, ὅταν νηστεύῃς (6, 16.). Ταῦτα γὰρ οὐ νομοθεσία, ἀλλ' αὐθαιρέτου γνώμης. Νομοθετεῖ δὲ ἐκεῖνα, ἅπερ καὶ ἐξ ἀρχῆς τὴν φύσιν δημιουργήσας ἐνέγραψε ταύτῃ. Die Stelle charakterisirt sich selbst als eine dogmatische Lieblingsmeinung am unpassendsten Orte angebracht. Sie zeigt, wie die Ausführung des Gedankens: durch neue Gebote hat Christus das Gesetz aufgehoben, den apostolischen Gedankengang völlig confundirt. Und schon darum erschien mir die Mittheilung passend, auch wenn sie kein sonstiges Nebeninteresse hätte.

Fragen wir nun aber: wie erklärt sich dann der Zusatz ἐν δόγμασι, so scheint mir die richtige Deutung schon Theile, der aber darüber hinweg geht, angedeutet zu haben. Wir werden ἐν δόγμασι mit καταργήσας zu verbinden haben, so dass ἐν die Seite anzeigt, in der sich jene Wirksamkeit des Todes Christi bewegt. (So sagt ähnlich Cic. Phil. 1, 7. in maximis vero rebus, id est legibus, acta Caesaris dissolvi ferendum non puto. Analog ist das ἀπιστεῖν, ὠνειδίζειν mit ἐν vgl. Bernhardy Synt. 212.) Καταργεῖν heisst: der Kraft berauben, unwirksam machen, soviel als: ἀθετεῖν, ἀκυροῦν vgl. Win. zu Gal. 3, 17. Christus hat unkräftig gemacht, d. h. in seinen Wirkungen aufgehoben τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν. Ὁ νόμος ist der Inbegriff einzelner ἐντολαί vgl. Röm. 7, 12. Der Zusatz τῶν ἐντολῶν war als erste nähere Bezeichnung des Sinnes, in welchem der Apostel hier von dem νόμος rede, durchaus nöthig. Er meint nicht den νόμος, inwiefern er mit zu den διαθήκαις τῆς ἐπαγγελίας gehört, welche die Grundlage der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ bilden und von welchem er v. 12. gesprochen hat (vgl. Röm. 3, 21. δικαιοσύνη θεοῦ μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν). Er meint vielmehr den νόμος, das Gesetz durch Moses gegeben, inwiefern er

Inbegriff der Gebote ist. Und um nun jedem Missverständnisse vorzubeugen, setzt er zu dem καταργήσας noch ἐν δόγμασι hinzu. Die Missverständnisse, welche der Apostel sich als möglich denken könnte, müssen aus den weitern Beziehungen klar werden, die er an dem Gesetze, dem Inbegriff der Gebote, als solche erkennt, welche nicht durch Christus unkräftig gemacht worden sind. Zu ihnen müsste dann die Nebenbestimmung ἐν δόγμασι in einem gewissen Gegensatze stehen. Als solche nicht unkräftig gemachte Beziehungen des Gesetzes bietet sich nur die Seite dar, nach welcher es σκιὰ τῶν μελλόντων (Col. 2, 17. vgl. Heb. 8, 5. 10, 1. und 9, 23.) oder παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 23 fgg. vgl. mit Gal. 4, 2. Röm. 3, 21. Act. 28, 22.) ist. Nicht von dieser Seite, sondern von Seite der δόγματα hat Christus das Gesetz unkräftig gemacht. Δόγμα ist hier, wie überall in den LXX und dem neuen Testamente die äusserlich ergangene Willenserklärung, der Befehl, stärker als ἐντολή, mit dem ausschliesslichen Begriff des Gebietens, daher es bei Profanscribenten und im neuen Testamente von Senatsconsulten, kaiserlichen Edicten u. dgl. gebraucht wird. Ἐντολή hat hingegen den vorherrschenden Begriff des Auftrags, des zur Beachtung und Ausführung Jemandem Zugewiesenen. (Das Evangelium Christi nennt daher Joh. 1 Br. 2, 3. τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ und sagt 3, 23. αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ἵνα πιστεύσωμεν κτλ. καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, wo der Begriff eines δόγμα widersinnig wäre. Vgl. 1 Tim. 6, 14. und ἐντέλλεσθαι in der Bedeutung: kund thun, um sich darnach zu richten z. B. Ignat. Br. a. d. Röm. 4. ἐντέλλομαι πᾶσιν, ὅτι ἑκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω.) Das Wort δόγμα nun berechtigt uns an sich gar nicht, an Gebote eines speciellen Inhalts zu denken, wie es denn hier noch überdies ohne den Artikel, das Zeichen der Bestimmtheit, steht. Eben so wenig ergibt sich aus dem Zusammenhang, dass entweder, die Caeremonial- oder die Sittengebote darunter verstanden werden müssten. Im Gegentheil: der Apostel sagt ohne alle einseitige Beziehung, das Gesetz mit seinen Geboten sey in den Befehlen, Satzungen, aufgehoben. Diese Erklärung, welche Rückert nicht recht klar war, wird aus der Beachtung des vorher erläuterten Contextes und den nachstehenden

Bemerkungen klarer werden. Es versteht sich ohne weitere Erörterung aus dem Zusammenhang von selbst, was Theodoret sagt: οὐ γὰρ ἀνεῖλε τό· οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις κτλ. οὐδὲ τό· τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα κτλ. Nicht was das Gesetz verlangt, ist ungültig geworden, von einem Inhalt desselben handelt es sich hier gar nicht, sondern die Form, das gesetzlich Aeusserliche der Forderung, die als unerfüllte die ἔχθρα wirkte, weil sie zugleich das Verdammungsurtheil über den Schuldigen sprach, ist unwirksam gemacht. Dies geschieht objectiv, ausser uns, durch den Tod Christi (Col. 2, 14.), den Tod der Versöhnung. Subjectiv, in uns, verwirklicht sich dies dadurch, dass, wie der Ap. Röm. 10, 8. sich ausdrückt, das ῥῆμα πίστεως ἐν τῷ στόματι καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ ist, oder, wie weiter unten in unserm Briefe gesagt wird, weil die Christen durch die Erlösung ἐν ἑνὶ πνεύματι (v. 18.) Zugang zum Vater haben und sie erbaut werden εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι (v. 22.). Dies ist die subjective Verwirklichung der Gesetzestilgung. Von ihr redet der Ap. Röm. 7, 6., wenn er sagt: κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, wie es umgekehrt heisst: κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε (Gal. 5, 4.). Die Wahl des Ausdruckes ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, an seinem Fleische, mag hier am besten aus der Schärfe des Unterschiedes erklärt werden, in der so die Weise der objectiven Erlösung im Gegensatze zu dem ἐν ἑνὶ πνεύματι bezeichnet wird, in welchem die Einzelnen wirklich Theil an der Versöhnung haben. Sein Fleisch gab Christus für uns in den Tod, auf dass wir seinen Geist empfingen. Zugleich erklärt sich uns die Wahl des Wortes σαρκί aus dem formalen Grunde, weil in dem Satze, der mit der Angabe der Absicht dieser That zugleich die nähere Erörterung derselben giebt, v. 16., das Wort σώματι gewählt ist. Vgl. σῶμα τῆς σαρκός Col. 1, 22. Die einzig richtige Erklärung der Parallelstelle Col. 2, 14. scheint mir auch jetzt noch die, welche Winer a. a. O. mit Beziehung auf Act. 1, 2. gegeben hat.

ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν ἑαυτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, ποιῶν εἰρήνην,] Chrysostomus: ὁρᾷς οὐχὶ τὸν Ἕλληνα γενόμενον Ἰουδαῖον, ἀλλὰ καὶ τοῦτον κἀκεῖνον εἰς ἑτέραν

κατάστασιν ἥκοντας. Οὐχ ἵνα τοῦτον ἕτερον ἐργάσηται, τὸν νόμον κατήργησεν, ἀλλ' ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ (εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον). Ueber das Masculinum *τοὺς δύο* vgl. zu *τὰ ἀμφότερα* v. 14. und über *κτίζειν* zu 1, 10. Schon vorher ist gesagt worden, dass in diesem Satze zunächst die Absicht des *ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν* ausgesprochen sey. Es ist hier nun sehr beachtenswerth, dass es *ποιῶν* nicht *ποιήσας εἰρήνην* heisst. Denn hieraus folgt, dass eine Eigenschaft der Person Christi, nicht des Actes *κτίσῃ* u. s. w., bezeichnet werden soll, in welchem Falle es eben so gewiss, da es der Zeit nach mit *κτίσῃ* coincidirte, *ποιήσας* heissen müsste, als es nachher heisst: *ἀποκαταλλάξῃ — ἀποκτείνας.* Hieraus ergiebt sich weiter das Irrthümliche der Uebersetzung Bucer's: paceque facta conglutinaret u. s. w., so wie der ganzen Ansicht, dass der Friede, von welchem hier die Rede ist, der Act der Vereinigung der Juden-Heidenwelt sey. Vielmehr können wir kraft des von uns angegebenen Zusammenhanges der Sätze nur so verbinden und übersetzen: er hat das Getheilte zu Einem gemacht, damit er Friede stiftend (in seiner Eigenschaft als Friedensstifter) die beiden in sich zu einem neuen Menschen schaffe. *Ποιῶν εἰρήνην* ist eine Exposition des Begriffes *αὐτός ἐστιν εἰρήνη ἡμῶν*, *ποιῶν εἰρήνην* ist gleich *εἰρήνη ἡμῶν*, d. h. es drückt aus, dass Christus als die *εἰρήνη* des Menschen, Friede stiftend, hier genannt werde. Der Friede, kraft dessen die Geburt des neuen Menschen eintritt, ist auch hier, wie sich abgesehen vom Zusammenhange von selbst verstände, ein ganz anderer, als der der äussern Ausgleichung von Nationalfeindseligkeiten. Die Bemerkung des Chrysostomus, die sich auch bei Oekumenius findet: *ποιῶν εἰρήνην αὐτοῖς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς ἀλλήλους· οὐ γὰρ ἂν μένοντες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Ἕλληνες κατηλλάγησαν ἄν· μὴ ἀπαλλαγέντες δὲ τῆς οἰκείας καταστάσεως ἕκαστος, πῶς ἂν εἰς ἑτέραν μείζονα ἦλθον;* ist daher nur zur Hälfte richtig, indem in dem *ποιῶν εἰρήνην* an sich keineswegs das *πρὸς ἀλλήλους* liegt, sondern nur als weiteres Accidens hinzukommt.

Der Zusatz *ἐν ἑαυτῷ* hat von Grotius die allerwillkührlichste Verflachung erleiden müssen. Er sagt: i. e. per suam doctrinam. Dies bedarf keiner Widerlegung. Aber nicht

viel weniger willkührlich verfuhr schon Chrysostomus, wenn er erklärte: ἐν ἑαυτῷ τουτέστι δι' ἑαυτοῦ — αὐτὸς πρῶτος τύπον παρασχὼν καὶ ὑπόδειγμα. Γέγονεν Ἰουδαῖος περιτμηθεὶς, γέγονεν ἐπικατάρατος, γέγονεν Ἕλλην ἐκτὸς νόμου καὶ ὑπὲρ Ἕλληνας καὶ Ἰουδαίους. Solche wider den Context hineingetragene Beziehungen sind nicht einmal in einer Homilie zu entschuldigen. Indessen erscheint uns nicht dieses allein, sondern auch die Erklärung des ἐν durch διά verwerflich. Der eigentliche Sinn hat dadurch oft gelitten, indem man diesen Kanon über den Gebrauch des ἐν instrumentale bei Personen, wo doch die Natur des Substantivbegriffes Behutsamkeit nothwendig macht, zu schnell und bequem zu Hülfe rief. Hier namentlich scheint mir dies verfehlt. Was sollte doch hier die Bestimmung: durch sich? Wenn Christus es ist, der schafft, so scheint es sich ja von selbst zu verstehen, dass er es auch durch sich und nicht durch einen Andern thue. Oder sollte dies hervorgehoben seyn, um einem möglichen oder vorhandenen Widerspruch gegen diese von selbst sich ergebende Wahrheit zu begegnen? Dann wäre die Bestimmung zwar gerechtfertigt; aber welche Meinung sollte dadurch ausgeschlossen werden? Oekumenius sagt: δι' ἑαυτοῦ, οὐ δι' ἀγγέλων ἢ ἄλλων τινῶν δυνάμεων, ἀλλὰ δι' ἑαυτοῦ. Aber die Annahme dieser ganz vereinzelten polemischen Rücksicht vereinigt sich nicht einmal mit der allgemeinen Tendenz des Briefes, geschweige denn mit dem Contexte unserer Stelle. Wo ist hier eine Spur von Polemik? Die Uebersetzung: in semetipsum (bei Anselmus), so verkehrt sie an sich ist, scheint aus der richtigen Beachtung der Worte hervorgegangen zu seyn, welche über die Auffassung des ἐν Entscheidung geben. Der Uebersetzer liess sich von der Auffassung des ἐν ἑνὶ σώματι bestimmen. Das Verhältniss der nähern Erörterung, in welchem die aufeinanderfolgenden Sätze im Allgemeinen zu einander stehen, macht diese Berücksichtigung nothwendig, die Concinnität der Gedankenfolge, welche diese Berücksichtigung erzielt, erweist ihre Richtigkeit. Wenn, wie wir nachher zu erhärten gedenken, ἐν ἑνὶ σώματι der Leib Christi ist und übersetzt werden muss: in einem Leibe, so ist das eine nähere Bestimmung des ἐν ἑαυτῷ, welches dann gleicherweise durch:

in sich (seiner Person) wiedergegeben werden muss. Nur so erscheint die ganze Reihenfolge der Sätze als Durchführung und Beweis des an die Spitze gestellten Thema's: αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν. Die Stelle Gal. 3, 28. darf uns nicht irre machen. So sehr auch die Worte: ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ denselben Gedanken wie hier auszusprechen, und die Auffassung des ἐν, als Bezeichnung der Gemeinschaft mit Christus (so hier auch Beza, Zanch., Menoch.) nothwendig zu machen scheinen, so ist es doch nur Schein. Dort ist von dem subjectiven Zustand der Gläubigen die Rede, hier von der objectiven That des Sohnes, dort wird gesagt, welcher subjective Zustand diese Einheit bedinge, hier, was der objective Grund solcher Einheit sey. Wenn der Apostel sagt: in seiner Person wollte er die beiden zu einem neuen Menschen schaffen, so findet der Ausdruck „in seiner Person" im Contexte selbst seine nähere Erklärung. Es genügt nicht die allgemeine, obwohl nicht unpassende Bemerkung von Est: ἐν ἑαυτῷ velut centro quodam, ad quod ex diversis partibus lineae concurrunt; ja auch in der Bestimmung des Calixt: qui scilicet esset unionis et concordiae fundamentum et corporis caput ist das Letzte nur in die Stelle hineingetragen, so wie das cum ipso in der Erklärung Beza's: ut in ipso et cum ipso in unum novum hominem coalescant, der auch Rückert folgt. Vielmehr ist nur die einzige Bestimmung, welche der Context zulässig macht, die: Christus thut das als ποιῶν εἰρήνην, in seiner Person schafft er sie neu als Friedensstifter und zwar, wie die Art dieses Friedens hier näher bezeichnet wird: als der am Kreuze gestorbene Versöhner. Der ist es, in welchem er Juden wie Heiden zu einem neuen Menschen schaffet. In dem εἰς ἕνα nimmt der Apostel das obige ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν wieder auf, aber er bezeichnet zugleich durch das Praedicat καινός, welches er dem ἄνθρωπος giebt, die wesentliche Art dieser Vereinigung als die einer beiderseitigen Neuschaffung. Die Wahl des Ausdruckes ἄνθρωπον scheint mir nicht ausschliesslich daraus erklärt werden zu dürfen, dass der Apostel die beiden Gemeinschaften sich als eine Person dachte, die von Christus als ihrem geistigen Haupte den leitenden, alles durchdringenden Geist empfängt, wie

Theodoret sagt: πάντας δὲ τοὺς πιστεύοντας ἕνα κέκληκεν ἄνθρωπον, ἐπειδὴ μία μὲν ἁπάντων κεφαλὴ ὁ δεσπότης Χριστός, τὴν δὲ τοῦ σώματος τάξιν πληροῦσιν οἱ τῆς σωτηρίας ἠξιωμένοι. Denn diese Erklärung findet, zumal wenn ἐν ἑνὶ σώματι nicht Bezeichnung der neuen Gemeinschaft ist, im Contexte nicht die nöthige Begründung. Vielmehr werden wir uns die Wahl des Ausdruckes καινὸς ἄνθρωπος aus dem sonstigen Sprachgebrauche des Apostels zu erläutern haben, in welchem er den Gegensatz der neuen Umwandlung zum frühern sittlichen Verderben durch καινὸς und παλαιὸς ἄνθρωπος bezeichnet. S. unten zu 4, 19. vgl. Tholuck zu Röm. 6, 6. Bähr zu Col. 3, 9. und 2 Cor. 4, 16. Rückert sagt zwar, diese Beziehung gehöre nicht in den Zusammenhang. Dass sie hinein gehöre, ist gezeigt. Rückert's Ansicht, dass der Ap. in den Fehler verfallen sey, was er v. 14. als geschehen gemeldet habe, hier zum zweiten Male vorzutragen, widerlegt sich selbst dadurch, dass sie den Mangel der richtigen Auffassung von Seite des Erklärers, der Darstellung des Autors aufbürdet, was nur in re desperata vom Ausleger gewagt werden darf. Von der heiligen Schrift will ich ganz schweigen. Der Ausdruck würde also zunächst nur sagen sollen: zu einem gemeinsamen, neuen, geistigen Leben, wobei aber der Ausdruck ἄνθρωπος beibehalten worden wäre, um in Verbindung mit εἷς und im Gegensatz zu dem vorhererwähnten δύο die hier näher geschilderte enge Vereinigung zweier vorher geschiedener Völkerindividualitäten anschaulich hervortreten zu lassen. Die Tendenz dieser καινότης bezeichnet der Apostel Tit. 2, 14. durch ζηλωτὴς καλῶν ἔργων. Wenn übrigens anderwärts (vgl. 1, 6. 2, 10.) diese Umwandlung als die Folge des hier nachher erwähnten ἀποκαταλλάσσειν erwähnt wird, so ist das scheinbare ὕστερον πρότερον unserer Stelle nicht ein Verstoss gegen den apostolischen Gedankengang, sondern nur die nothwendige Folge des oben nachgewiesenen, concinnen Satzverhältnisses, kraft dessen die Exposition des ersten allgemeinen Satzes: ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν vor der nähern Bestimmung des nachhererwähnten καὶ τὸ μεσότ. — καταργήσας zu stehen kommt.

V. 16. καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώ-

ματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ.] Die richtige Erklärung dieser Worte hat im Ganzen schon Theodoret gegeben, wenn er sagt: ἀπέκτεινε τὴν ἔχθραν ἐν τῷ σταυρῷ τὴν ἄμωμον θυσίαν προσενεγκών· nur dass nach den folgenden Worten κατήλλαξε δὲ ἀμφοτέρους, τουτέστι τοὺς ἐξ ἐθνῶν καὶ τοὺς ἐξ Ἰουδαίων, ἐν ἑνὶ σώματι τῷ ὑπὲρ πάντας προσενεχθέντι, der Zusatz ὥστε αὐτοὺς εἰς ἓν σῶμα τελεῖν willkührlich etwas hineinträgt, was vorher in κτίσῃ εἰς ἕνα κ. ἄνθρ. schon gesagt war und sich mit der gegebenen Erklärung von σώματι nicht verträgt.

Was das Doppelcompositum ἀποκαταλλάσσειν betrifft (wieder aussöhnen Passow), welches sich nur Col. 1, 20. 22. findet, vgl. καταλλάσσειν 1 Cor. 7, 11. und besonders Röm. 5, 10. 2 Cor. 5, 18—20., so hätte man einsehen sollen, dass der Begriff dieser Aussöhnung nicht aus dem Worte, sondern nur aus dem Gebrauche des Wortes in der apostolischen Lehre gewonnen werden kann. Gegen Tittmann's (synon. lib. 1. p. 104 sqq.) willkührliche Behauptung: nur διαλλάσσειν Aufhebung einer inimicitia mutua, καταλλάσσειν aber eigentlich nicht mutua reconciliatio, sed alterius sey, hat Tholuck bereits das Nöthige erinnert und mit Stellen das Gegentheil erwiesen (s. Ausleg. d. Bergpred. S. 192—196.). Heisst es doch schon bei Herodot in Bezug auf eine Friedensausgleichung zweier kämpfender Feinde von den Mittelsmännern ἐπὶ τοῖσδε καταλλαξέντες hac lege reconciliantes. Herod. 7, 154. So braucht man promiscue versöhnen und aussöhnen, vgl. διαλύω und καταλύω, concerto und depugno (vom Zweikampfe) u. dgl. Ob wir nun hier durch den Context gezwungen seyen, die Grundbedeutung des Verbums: wieder aussöhnen, zu verlassen, müssen die folgenden Worte sagen. Wir, die wir uns gegen die Auffassung von ἔχθρα mutua inimicitia entschieden haben, können über unsere Stelle gar nicht in Zweifel seyn, denn nur die von der unsrigen differirende Ansicht über dieses Wort ist es, welche z. B. Calvin bei der Angabe: duplex potest esse sensus, vel quod Christus, morte sua Patrem nobis placando, iram ejus abstulerit, vel quod Judaeos pariter et Gentes redimendo, reduxerit in unum gregem — bestimmt, sich für die zweite zu entscheiden. Secundus mihi videtur probabilior,

quia convenit cum superiori membro: inimicitias abolens in carne sua. Die Ansicht Calvin's ist schon vorbereitet durch des Ambros. Erklärung: ut membra efficerentur unius corporis novi; Oekumen.: οἷον γενομένους ἓν σῶμα. Phot. bei Oekumen.: διὰ μὲν τοῦ· ἐν ἑνὶ σώματι τὴν πρὸς ἀλλήλους ἐμφαίνει καταλλαγήν· διὰ δὲ τοῦ· τῷ θεῷ τὴν πρὸς θεὸν ἀμφοτέρων, und so verstand die Mehrzahl der katholischen Ausleger s. Anselm., Cornel. a Lapide, wie unter den evangelischen Bucer, Bugenhagen, Calvin, Musculus, Piscator, Bullinger, Grotius, Michaelis, Morus u. A. unter σῶμα den Leib der neuen Gemeinschaft, die ἐκκλησία. Allein diese Erklärung hat wenig Empfehlendes. Die Beziehung auf doppelte Aussöhnung zerreisst die Einheit des Gedankens um so gewaltsamer, je deutlicher von der geschehenen Vereinigung beider der Apostel unmittelbar vorher geredet hatte. Die Wortverbindung ist ferner eher gegen diese Ansicht, als für sie. Des Grotius Bemerkung: ἀποκαταλλάξῃ nempe inter se, τῷ θεῷ breviter dictum pro: ut Deo serviant, ist sprachwidrig. Dass die Versöhnung die Vereinigung bezwecke, wäre ein passender Gedanke; allein die Uebersetzung des Bucer, Bugenhagen: in unum corpus, welche dies ausdrücken will, ist aus sprachlichen Gründen nicht zulässig. Die richtige Uebersetzung aber: in einem Körper gibt nur das wirkliche ὕστερον πρότερον, die beiden Vereinigten habe Christus versöhnt; denn Calvin's Bemerkung: repetit: in uno corpore, ut sciant Judaei, se ita demum placere Deo, si cum gentilibus unitatem colant, ist eine zusammenhangswidrige Ausflucht. Zuletzt entspricht der augenscheinlichen Parallelstelle Col. 1, 20. 22., wie auch dem Contexte nur die schon von Chrysostomus gegebene Erklärung: ἐν ἑνὶ σώματί, φησι, τῷ αὐτοῦ τῷ θεῷ. Πῶς τοῦτο γίνεται; Τὴν ὀφειλομένην δίκην αὐτός, φησιν, ὑποστὰς διὰ τοῦ σταυροῦ. Vgl. Theophylakt, Beza, Zanchius, Calixt, Calov, Wolf, Crocius, Bengel, Baumgarten, Semmler, Koppe, Flatt, Rückert. Es versteht sich dann auch von selbst, dass des Grotius ohnedies unwahre Erklärung: διὰ τοῦ σταυροῦ cum crucem dicit, simul intelligit doctrinam cruce sancitam, als nichtig wegfällt. Der Ausdruck ἐν ἑνὶ σώματι erläutert sich

zunächst aus dem Gegensatze zu ἀμφοτέρους. Es ist die nachdrückliche Bestätigung des αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρ. v. 14. Einer, εἷς ist es, in welchem οἱ πολλοί versöhnt sind (vgl. Röm. 5, 15 — 19.). Die Ansicht Beza's: alludit ad legis sacrificia, quae veram et unicam istam victimam repraesentant (vgl. Bengel, welcher sich auf Heb. 10, 12. beruft), scheint Fernerliegendes, ohne dass deutliche Hinweisung im Contexte läge, zur Erklärung herbeizuziehen. Der Ausdruck ἀποκτείνειν, dessen bedeutsame Stellung Chrysostomus mit Recht hervorhebt, findet sich zur Bezeichnung des Aufhebens geistiger Zustände gebraucht bei unserm Apostel nicht mehr. Seine Wahl rechtfertigt der Zusammenhang. Der Tod Christi ist der Tod der Feindschaft, denn er ist der Versöhnungstod. Uebrigens ist der Zusatz ἀποκτείνας u. s. w. näher bestimmende Apposition des ἀποκαταλλάξῃ — διὰ τοῦ σταυροῦ, daher die Erklärung von ἐν αὐτῷ an ihm, d. h. am Kreuze unbedingt der Uebersetzung der Vulg. in semetipso, wie auch Ambros., Anselm. haben (vgl. Griesbach), oder der Beziehung des αὐτῷ auf σώματι, wie Semmler und Bengel wollten, vorzuziehen. An σταυροῦ schliesst sich ohnedies das αὐτῷ seiner ganzen Stellung nach am leichtesten an, und nur so ist es nicht blosse Wiederholung des ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ — καταργήσας v. 15., was v. 16. seinem positiven Endzwecke nach erläutern soll. Das Kreuz ist das Mittel (διά) der Versöhnung, indem an (ἐν) ihm der Erlöser die Feindschaft tödtete (vgl. Col. 2, 14.). In dem ἀποκτείνας τὴν ἔχθρ. liegt zugleich die Bedeutung von ἀποκαταλλάσσειν neben der Rückbeziehung auf λύσας τὴν ἔχθραν, καταργήσας τὸν νόμον (v. 15.) ausgesprochen. Es ist offenbar das part. aor. als der das temp. finit. begleitende Modus gewählt, negative Bezeichnung der Eigenschaft eines momentanen, positiven Actes. Die Wiederausgleichung als Tilgung der Feindschaft ist nichts anderes als Versöhnung. Die Willkühr dogmatischer Voraussetzungen hat nun gegen Grammatik und die sonstige Lehre des Apostels dieses ἀποκαταλλάξῃ theils als etwas noch zukünftig zu erreichendes (so auch Rückert), theils als eine Wiederaussöhnung hingestellt, welche nur etwas im Verhältnisse des Menschen zu Gott ändere. Dass der Apostel die That der Versöhnung, als objective, für sich bestehende

und abgeschlossene That Gottes betrachten lehre, ist schon zu 2, 5. und 6. erinnert worden. So stehen die Aoriste vollkommen an ihrem Platze. Dass der Act der Wiederaussöhnung nur eine Aenderung im subjectiven Zustande des Menschen sey, ist selbst gegen den Context unserer Stelle. Die ἔχθρα wird getilgt durch die Entkräftung des gebietenden und somit verbietenden, verurtheilenden Gesetzes, und dieses Gesetz war nicht Sünde (μὴ γένοιτο Röm. 7, 7.), sondern ἅγιος, seine ἐντολὴ auch ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή (Röm. 7, 12.). Es war ein göttliches Gesetz, die Erscheinung und Aeusserung des göttlichen Willens. Wenn das feindselige Verhältniss des Menschen zu Gott nach dem Apostel zwei Factoren hat, das Verdammungsurtheil des göttlichen Gesetzes und die Sünde des Einzelnen und ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm. 5, 10.), der erste Schritt zur Wiederaussöhnung von Gott geschah und zwar in der ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων (Eph. 1, 7.), so ist es widersinnig zu sagen, auf Gottes Seite sey nicht Feindschaft, nur Liebe gewesen (Röm. 5, 8.), oder den kindischen Einwurf zu machen: Gott hätte ja so mit sich selbst Friede gemacht, und mit solchen Bemerkungen die Sache für abgethan zu halten. Freilich fällt das Verhältniss Gottes zum sündigen Menschengeschlecht nicht in die Kategorie der ἔχθρα, feindseliger Hass ist nicht in Gottes Wesen, aber eben so wenig ist die ὀργή, aus welcher die Liebe Gottes in seinem Sohne errettet, eine Aeusserung der göttlichen Liebe (s. zu 2, 3.). Diese ὀργή hebt Gott in seiner Liebe auf (2, 4.); soll etwa nach dem Apostel die Liebe sich selbst oder die Aeusserung ihres Wesens aufheben? (Vgl. 1 Thess. 1, 10.) Die Exegese hat das Recht, von der Dogmatik zu verlangen, dass sie die Worte und den Begriff derselben, welchen ihnen Wörterbuch und Beachtung des Contextes sichern, mit in den Kreis ihrer Darstellung aufnehme, und nicht nach ihren vorhergemachten Meinungen, sondern nach der gegebenen Wirklichkeit des in der apostolischen Sprache enthaltenen apostolischen Gedankens, den Zusammenhang und die innere Nothwendigkeit dieses Gedankens nachweise, oder wenn der Dogmatiker dazu unfähig seyn sollte, sich der eigenen Erörterung zu begeben, und die Sache, so wie sie ist, auf sich beruhen

zu lassen, aber nicht sie so zu drehen und zu deuten, wie er für seine Person sich nun zufällig gerade dabei beruhigen könnte. Nur so bleibt die Darstellung der positiven Wahrheit ausserhalb jenes Strudels des Subjectivismus, der mehr und mehr sich ihrer ganz bemächtigen will. Es sagt uns also der Apostel: dass statt des Zornes Gottes auf Erden die Offenbarung seiner Liebe im Erlöser erschien, den er, Gott, liebte und in welchem er uns lieben kann, so wir ihm angehören, da Christus für uns sterbend uns befreite vom Fluche des Gesetzes, den er sterbend trug und tilgte (1 Cor. 6, 20. 7, 23. Gal. 3, 13. Tit. 2, 14. 1 Tim. 2, 6. 2 Cor. 5, 21. Röm. 7, 4.) als ein Opfer (Eph. 5, 2. u. a. St.), das uns wiederaussöhnte mit Gott. Denn der Zorn der Heiligkeit ruht nicht auf dem Geliebten (1, 6.) und der Geliebte ward Mensch, um, da er Macht hatte sein Leben zu nehmen, es für die Menschen zu lassen (5, 2.), die er liebte. Die Menschen lieben, so dass nur Liebe zwischen Gott und den Menschen wäre, könnte nicht die Heiligkeit Gottes (2, 3.); aber den Geliebten lieben ist Gerechtigkeit und Nothwendigkeit, da er, der Menschgewordene, ja selbst der Gerechte und Gehorsame war (vgl. Röm 5, 18. 19.), so dass wenn Gott uns liebt, dies zwar Erbarmung und Gnade (1, 7. 2, 4. 5. 8.) für uns, Gerechtigkeit aber gegen Christus ist, in welchem er uns als in unserem Versöhner liebt (Röm. 3, 28.). Diese Liebe ist vorhanden mit und in dem einmaligen Acte der Versöhnung, sie ist vorhanden für alle, die an Christus glauben (Eph. 2, 8. Röm. 3, 22. u. s. w.); aber nicht alle sind für diese Liebe vorhanden. So ist begreiflich, dass Gott zwar genannt wird *ὁ καταλλάξας ἡμᾶς*, der uns ausgesöhnt hat (2 Cor. 5, 18.), aber es auch gleich nachher heisst: *δεόμεθα — καταλλάγητε τῷ θεῷ* (v. 20.).

V. 17. *καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγὺς*, V. 18. *ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.*] Die Uebereinstimmung alter Versionen (s. Griesbach) mit bedeutenden griechischen Handschriften (A B F G.) scheint mir für die Richtigkeit der Wiederholung des *εἰρήνην* vor *τοῖς ἐγγύς* zu sprechen, wie denn auch schon Beza auf

diese Lesart aufmerksam gemacht hatte. Lachmann hat sie recipirt.

Was die Satzverbindung anlangt, so werden wir die Ansicht Bullinger's, welcher mit ὅτι einen neuen Satz beginnen lässt, nicht zu widerlegen brauchen. Dagegen entscheidet schon allein ἄρα οὖν (v. 19.), das nur an der Spitze eines Satzes steht, anderer Gründe zu geschweigen. καί kann nur entweder Wechselbeziehung ohne Satzverknüpfung, oder Wechselbeziehung mit Satzverknüpfung ausdrücken (s. Hartung 1. S. 125.). Das erste (καί auch) ist nicht wohl annehmbar; denn die Satzfolge: er selbst ist unser Friede, auch verkündigte er Friede, gäbe eine climax descendens, die gewiss nicht dem Sinne und Gedankengange des Apostels entspräche. Müssen wir aber καί als satzverknüpfende Partikel anerkennen, so dürfen wir nicht mit Bengel die Worte καὶ ἐλθ. κτλ. an den letztvorhergegangenen Erläuterungssatz anschliessen und sagen: εὐηγγελίσατο stehe statt εὐαγγελισάμενος (ποιήσας v. 14.). Gegen die willkührliche Annahme solcher Anakoluthe haben sich mit Recht die Philologen (s. Döderlein lect. Hom. III. S. 9 sq. Hartung Partikell. 1. S. 152.) erhoben. Hier namentlich entstände aus dieser Annahme reine Satz- und Gedankenverwirrung. Dass καί nicht sich an den Absichtssatz ἵνα anreihe, lehrt schon der Modus εὐηγγελίσατο. So bleibt also nichts übrig, als was schon Beza richtig aussprach: haec cohaerent cum initio versus 14. Der Apostel hat zu näherer Erläuterung des αὐτός eingeschoben: ὁ ποιήσας u. s. w. sammt dem von der Zwischenbemerkung abhängigen Absichtssatze ἵνα κτλ.; hier v. 17. fährt er fort: Er selbst ist unser Friede und verkündigte das selbst. Koppe's Erfindung, καί bedeute quibus jam ita perfectis, wird wahrscheinlich von Niemandem mehr als Gegenargument betrachtet werden. *)

*) Dennoch wiederholt Rückert diese Koppe'sche Bestimmung. Er sagt: „manche Erklärer hätten die Worte an v. 14. anschliessen wollen, um die in ἐλθών liegende anscheinende Schwierigkeit dadurch aufzuheben oder zu umgehen." Dass die Verknüpfung mit αὐτός u. s. w. auf andern Gründen beruhe, ist gezeigt worden. Aber „dass dies unrichtig sey, ergebe sich aus der ganzen Fassung

Die Worte ἐλθὼν εὐηγγελίσατο verstand nun schon Chrysostomus recht eigentlich, wie sie auch lauten, vom Herrn und dessen eigener Thätigkeit selbst; οὐ δι' ἑτέρου ἔπεμψεν, οὐδὲ δι' ἄλλου τινὸς ταῦτα ἐμήνυσεν, ἀλλ' αὐτὸς δι' ἑαυτοῦ sagt er. So bestimmt dann später auch Anselmus das ἐλθών durch in carne apparens, oder Est und Menoch. cum venisset nempe in hunc mundum u. s. w. Wenn dagegen, nach dem Vorgange des Grotius, Raphelius anotatt. Polyb. p. 538. Wolf, Koppe, Flatt in dem ἐλθών eine Redundanz, oder eine anschauliche Schilderung der Thätigkeit des εὐαγγελίζ. fanden, so ist eine solche angebliche Redundanz nur da zu suchen, wo ein factisches Kommen dem Context nach nicht denkbar ist; allemal jedoch heisst es in solchen Fällen, wie immer: kommen, nur dass dieses Kommen als anschauliche Schilderung eines möglichen Falles steht, wie in jenem Beispiele: ἂν οὖν ἐλθὼν

des Vortrags, welche auf keinen andern Zusammenhang, als mit dem hinleite, was zunächst vorausgehe." Die Berufung auf die ganze Fassung des Vortrags ist jedoch eine so vage, dass sie gar nicht widerlegt werden kann. Aber „Paulus konnte von Verkündigung des Friedens nicht reden, der noch nicht gestiftet war." Es fragt sich nur, ob nicht Christus etwa auch schon vorher von diesem Frieden geredet habe, ehe er gestiftet war. Doch davon muss erst nachher gehandelt werden. Heisst es nun zuletzt: „die Partikel scheine hier durchaus die consecutiv anknüpfende Bedeutung zu haben, die ihr so häufig zukomme, und uns etwas erwarten zu lassen, was eine wirkliche Folge des Vorhergegangenen (der Versöhnung am Kreuze) war", so kann nur gesagt werden: ob das Factum, welches durch καί sich an ein anderes anreiht, eine wirkliche oder eine fingirte Folge, etwas Vorhergegangenes oder Gleichzeitiges sey, sagt nie καί, sondern der Context, das Verbum, Tempus u. dgl. Die angeblich consecutiv anknüpfende Bedeutung des καί ist hier und in allen Fällen gleicher Art keine andere als die des deutschen: und. Schon Fritzsche hat sich (zu Matth. S. 187 fg.) mit Recht gegen diese dem καί aufgebürdete, sogenannte consecutive Bedeutung erhoben. Man braucht übrigens auch nur die etwa von Wahl clav. min. p. 165 sq. gesammelten Beispiele, in welchen man dem καί eine solche Kraft beigelegt hat, zu vergleichen, um sich zu überzeugen, dass diese Fälle gar keine Aehnlichkeit mit dem unsrigen haben.

Ἐπίσκοπος εἴπῃ. Von einem möglichen Falle ist nun hier nicht die Rede, sondern von einem wirklichen, und sollte auch das ἐλθών nur Bestimmung einer anschaulichen, historischen Relation seyn, so wäre damit die Frage nicht gelöst: wann haben wir uns diese Verkündigung der frohen Botschaft zu denken? Aber auch hier hat man (so Wahl clav. min. p. 132.) fremdartige Beispiele mit unserer Stelle zusammengemischt; denn die Fälle anschaulicher Schilderung, die Wahl wunderlich ex simplicitate antiquitatis erklärt wissen will, wie Matth. 8, 2. Marc. 5, 23. 12, 14. 16, 1. Luc. 7, 3. vgl. Joh. 21, 13. und die er dem unsrigen vergleicht, enthalten blos die genaue Schilderung der leiblichen Annäherung einer Person an die andere (ἐλθών), welche hier bei der Verkündigung der Heilsbotschaft hervorzuheben gewiss nicht in der Absicht des Apostels liegen konnte.

Die nächste Beziehung und Uebersetzung dieser Worte glaubten jedoch Viele überhaupt nicht festhalten zu können. Man sagte, Christus habe das nicht selbst gethan, im Gegentheil, er habe sich mit der Predigt der Heilswahrheit auf Israël beschränkt (nach Matth. 15, 24.), auch habe er die Heiden nicht vor seinem Triumph über Sünde und Tod zur Theilnahme am Reiche der Gnade rufen können. Oportuit enim Christum a mortuis resurgere, antequam gentes in communicationem gratiae vocaret. Calvin. So sagte man denn entweder nach dem Vorgange des Ambros. Christus habe das in den Aposteln gethan, (in eis (apostolis) suo spiritu illam (pacem) annuncians, recte hic a Paulo scribitur, quod adveniens evangelizaverit pacem. Bucer., non ipse quidem ore proprio, sed per Apostolos. Calvin., venit non in sua persona sed per apostolos et legatos. Zanch. vgl. Calov., Michael., Morus u. A.) oder Christus habe es in dem bestimmten Befehle an seine Jünger ausgesprochen: sie sollten alle Völker lehren, (Matth. 28, 10. vgl. Bullinger) eine Meinung, zu deren Unterstützung nach dem Vorgange des Grotius Mehrere εὐηγγελίσατο in der Bedeutung: er liess verkündigen (s. über diesen Gebrauch des Medium Matthiae II. S. 925.), nehmen (Koppe, Flatt.). Nach Bengel und Rückert sollte endlich ἐλθών auferstanden heissen. Allein so wie man die Verbindung des Satzes mit αὐτὸς γάρ ἐστιν κτλ. festhält, so

erscheint die Ansicht des Chrysostomus als die allein richtige, jede der andern als mehr oder weniger willkührlich. Denn ist in αὐτός gerade die Person Christi hervorgehoben, wie wäre es da erlaubt zu meinen, das sich anreihende καὶ ἐλθὼν εὐηγγ. beziehe sich auf andere Personen! Die Stellen, auf die sich z. B. Zanch. Calov. beriefen, wie 2 Cor. 3, 13. Act. 10, 36. beweisen gar nichts, ja vielmehr das Gegentheil von dem, was sie beweisen sollen; denn heisst es hier von Gott εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, dort τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ, so folgt daraus nur, dass, wenn Jemand in einem Andern thätig gedacht werde, der Andere neben ihm genannt werden müsse. Und sollte εὐηγγ. heissen, er liess verkündigen, (was übrigens nirgends sich wieder fände, vgl. 3, 8. 1 Thess. 3, 6. Gal. 1, 8. u. s. w.) wie wollte man ἐλθών erklären, ohne sich zur sprachwidrigen Annahme einer Redundanz, wie Grotius, verleiten zu lassen? Bengel's Auskunft scheint zwar abhelfen zu können. Allein ἔρχεσθαι heisst nie zurückkehren, es erhält diese Beziehung nur da, wo es aus dem Context gewiss ist, dass das Kommende als vorher weggegangen gedacht werde. Allein das könnte hier nur dann gefunden werden, wenn die Verbindung von v. 17. mit v. 16. zulässig wäre, und selbst da nur geschraubt, weil in der Art, wie der Tod Christi hier erwähnt ist, die Beziehung des Weggehens von der Erde gar nicht entfernt hervortritt. Ja der Gewinn dieser Uebersetzung von ἐλθών ist, wie Bengel ihn darbietet, überhaupt von keinem Belang, indem der Friedensgruss, mit welchem der Auferstandene seine Jünger anredet (Luc. 24, 36. Joh. 20, 19. 21. 26.), wohl kaum von irgend Jemandem mehr als das Factum wird betrachtet werden, welches über die Beziehung unserer Worte hier Aufschluss gäbe. Alle diese Schwierigkeiten scheinen mir zunächst auf einem Missverständnisse der Worte zu beruhen. Im Verhältnisse zu v. 14. kann der Gedanke des Apostels nur der seyn: Christus ist Friede in That (v. 14.) und Wort (v. 17.), er ist es nicht blos, sondern er verkündete es selbst bei seiner Erscheinung auf Erden (Vgl. ἔρχεσθαι Jo. 1, 9. 11. 3, 19. 6, 14. 9, 39. 11, 27. 12, 46. 16, 28. und 1 Cor. 2, 1.). Ein Widerspruch mit dem Factum Matth. 15, 24. könnte nur dann in unserer Stelle gefunden werden, wenn man

die Dative ὑμῖν κτλ. und τοῖς ἐγγύς vom Verbum εὐηγγελίσατο abhängig und die Predigt Christi sich als eine wirklich durch ihn geschehene Verkündigung seiner εἰρήνη unter den Heiden dächte. Allein schon die Wiederholung des εἰρήνην vor τοῖς ἐγγύς macht uns dessen gewiss, dass der Dativ die Beziehung ausdrücke, in welcher das Object der frohen Verkündigung, der Friede stehe. Vgl. Baumgarten z. u. St. Er verkündigte Frieden den Fernen, Frieden den Nahen, der Inhalt seiner Botschaft war ein Friede, der Allen, Juden wie Heiden, galt. Εἰρήνη natürlich: ἡ πρὸς τὸν θεόν. Chrysost. (Gegen den Zusammenhang der ganzen Stelle ist die Erklärung von Est: inter Judaeos et Gentes, ebenso trägt die Bemerkung von Zanchius: et cum Deo et cum proximo, vgl. Koppe, Fremdartiges herein.) Dass von einer solchen Alles umfassenden Kraft seiner Erlösung der Erlöser in den Tagen seines Fleisches geredet habe, unterliegt keinem Zweifel. Schon Hieronym. verweist mit Recht auf Joh. 10, 16. Anselmus nennt Matth. 8, 11. 21, 43. 24, 14. vgl. besonders die Erzählung Joh. 12, 20 fgg. namentlich v. 32. Es wäre nun kindisch zu sagen, dort stehe nicht εἰρήνη. Das Wort ist ja hier nichts, als die Bezeichnung der Art, in welcher die Wirksamkeit der Erlösung sich äussert. Seit Hieronymus hat man ziemlich allgemein in diesen unsern Worten eine Anspielung auf Jes. 57, 19. gefunden. Es kann dies insoweit zugegeben werden, als v. 13., auf welchen der Ausdruck οἱ μακράν und οἱ ἐγγύς zurückweist, sich nur die Ausdrucksweise als Reminiscenz an jesaianische Stellen erklärte. Die Stelle bei Jesaias stände demnach, wie mir scheint, nur in mittelbarem nicht unmittelbarem Nexus mit der unsrigen.

Ueber die Verbindung des folgenden Satzes herrschte eine gedoppelte Ansicht, die schon Zanchius und Calov aussprechen, indem die „particula ὅτι vel exegetica vel causalis“ seyn könne. Das erstere zogen nun auch Baumgarten, Koppe, Morus, Flatt vor. Sie übersetzen, ὅτι „dass“ und betrachten den Satz als Inhaltsangabe der Friedensverkündigung. Das ist schon gegen den Parallelismus; wie v. 14. nach αὐτὸς κτλ. die Erläuterung kam: ὁ ποιήσας κτλ., so erwarten wir auch hier eine Erläuterung, wienach Christus Friede

für sie verkündigt habe. Noch mehr aber entscheidet gegen diese Ansicht der Umstand, dass der verkündigte Friede nun plötzlich einen andern Inhalt hätte, als der Friede, der Christus für die Welt ist. Denn v. 14—16. hätte der Apostel gesagt: Christus ist insofern unser Friede, als er durch seinen Tod uns mit Gott versöhnt hat, und nun v. 17. 18. würde er sagen: der Friede, den er verkündigt, besteht in dem Besitz des einen Geistes, in welchem ihr den Zugang zu Gott habt.

Ist aber ὅτι κτλ. Erläuterungssatz, so wird uns erstlich klar, dass der Apostel den Besitz der προσαγωγή nicht als Grund der Verkündigung nennen kann, da die Verkündigung dem Besitze ja vorherging. Darum übersetzen wir füglicher ὅτι hier durch „denn" als durch „weil". Vgl. 2 Cor. 1, 5. Eben so wenig enthält aber der Erläuterungssatz eine blosse Angabe des Wesens jenes Friedens (so Rückert), sondern eine Hindeutung auf den Besitz des zugleich näher bezeichneten Friedens (ἔχομεν). Das Verhältniss dieses Gedankens zu dem vorhergehenden, kann man nun nicht treffender bezeichnen, als es Calvin gethan hat: probatio est ab effectu et simul pacis declaratio. Der Apostel erweist die Wahrheit jener Verkündigung aus der Wirklichkeit des Besitzthums. Frieden den Nahen, Frieden den Fernen hat er verkündet; das ist sicher so, denn wir beide haben ja den Zugang zum Vater in einem Geiste.

Die Beachtung des Gedankenganges giebt auch Aufschluss über die Bedeutung des ἐν ἑνὶ πνεύματι, welches mit Unrecht schon Anselmus neben der andern richtigen Erklärung durch das subjective: in unanimi voluntate fidei et religionis atque charitatis erklären zu können glaubte, worin ihm Baumgarten („in einerlei Gemüthsverfassung"), Zachariae, Koppe, Morus, Flatt (der nebenbei noch anderes vorschlägt) folgten. Dies ist entschieden falsch. Es soll gesagt werden, in welchem Elemente sie die προσαγωγή wirklich haben. Das ist nicht die Einerleiheit der Gesinnung, denn wie folgte aus der Uebereinstimmung der Neigungen und Ansichten an sich Gemeinschaft mit Gott? Mehr aber hiesse πνεῦμα nicht; die Bestimmungen fidei, religionis, charitatis sind hineingetragen. Das Element vielmehr, in welchem die Güter der Verheissung wirklich Theil des Menschen sind, ist, wie 1, 13. gesagt war, das

πνεῦμα ἅγιον. Dass es hier heisst ἐν ἑνὶ πνεύματι hätte die Ausleger nicht irre führen sollen, denn die richtige Erklärung war schon längst gegeben. Freilich ist es nicht etwa die des Anselmus: in spiritu sancto, qui unus et idem est, licet varia dona distribuat, oder die des Calvin: varia fuerunt media apud Judaeos, quibus ad Deum accederent, nunc unicum est omnibus u. dgl., in welcher fernliegende Beziehungen gewaltsam herbeigezogen werden. Sondern auch hier steht ἑνί, wie v. 15. ἕνα im Gegensatz zu δύο, im Gegensatz zu ἀμφότεροι: videlicet, wie Casp. Megander bei Marloratus sagt, qui Judaeos et Gentes fideles reddit oder wie Bucer bemerkt: utrique afflati uno eodemque spiritu aditum habemus u. s. w. Ebenso war es auch in unserer Stelle Unrecht, die ursprüngliche Bedeutung von ἐν aufzugeben und es für gleichbedeutend mit διά zu erklären, wie schon Chrysostomus (vgl. Oekumen. ὅτι διά τε ἑαυτοῦ καὶ τοῦ πνεύματος προσήγαγεν) that. Der Apostel bestimmt gerade hierdurch auf das Schärfste die Verschiedenheit des Verhältnisses, in welchem die Person Christi und der Geist zu dem Erlösten stehen. Christus ist der Mittler (διά), der Geist das innerlich Besessene, in welchem sowohl Christus (Col. 1, 27.) als Gott (unten v. 22.) Eigenthum des Einzelnen wird, in welchem die Gemeinschaft mit Gott dem Vater, wie mit dem Sohne wesentlich vorhanden ist, bereitet und möglich gemacht durch die Kraft des Versöhnungstodes. Die Wirkung des Versöhnungstodes ist hier die nächste Beziehung; daher hebt auch der Apostel τὴν προσαγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα hervor, welche die jetzt Gläubigen in dem heiligen Geiste factisch besässen. (Vgl. die υἱοθεσία v. 5. und die Anm. z. d. St. Uebrigens verweisen schon Bucer, Calvin, Grot. u. A. auf das πνεῦμα υἱοθεσίας, als die richtige Beziehung unserer Worte.) Dass προσαγωγή nichts als „eine bekannte Redensart von dem Rechte sey, an dem von Gott verordneten Gottesdienste Theil zu nehmen (Zachariae)“ ist, ganz abgesehen von der unerträglichen Trivialität des Gedankens, falsch, weil hier nicht von äusseren Rechten und Verhältnissen, sondern innern geistigen Thatsachen geredet wird. Das Wort προσαγωγή findet sich noch 3, 12. und Röm. 5, 2. Dass es ursprünglich Hinzuführung, dann Zutritt (Zugang)

heisse, ist seit den Bemerkungen des Lamb. Bos in seinen observ. misc. c. 35. p. 149 — 152. hinlänglich durch Beispiele belegt worden. (Vgl. Reiche zu Röm. 5, 2. S. 332.) Chrysostomus meinte: οὐκ εἶπεν πρόσοδον, ἀλλὰ προσαγωγήν· οὐ γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ προσήλθομεν, ἀλλ' ὑπ' αὐτοῦ προσήχθημεν. Allein die Bedeutung Hinzuführung passt weder zum absoluten Gebrauch des Wortes 3, 12., noch zu ἔχειν, sondern es ist intransitiv: Zutritt. Lamb. Bos war es nun, welcher besonders neben Raphelius u. A. die schon von Erasmus gegebene Andeutung weiter ausführte: veluti cum quis introducitur ad conspectum principis. (Vgl. die widerliche Durchführung dieses Bildes bei Corn. a Lapide.) Auch noch Tholuck zu Röm. 5, 2. erklärt sich für diese Anspielung. Sie scheint mir unpassend; weder hier, noch viel weniger 3, 12. (τὴν παῤῥησίαν καὶ τὴν προσαγωγήν) erkennt man eine bestimmte Durchführung des Bides, sondern vielmehr eine selbstständige Uebertragung eines allgemeinen Begriff's auf ein specielles Verhältniss; das Bild selbst empföhle sich nicht, denn als eine rein äusserliche Caeremonie widerspräche die Anwendung des Bildes dem ἐν πνεύματι, und wenn im Context nicht die bildliche Anspielung begründet ist, so kann das Wort προσαγωγή es eben so wenig begründen, als im Deutschem der Begriff: Zutritt an ein Verhältniss zu Königen erinnert. Noch verfehlter war es, dass Reiche zu Röm. 5, 2. S. 333. das Citat aus Herodot 2, 58. bei Wetstein wiederholte, wo von den προσαγωγαῖς (vgl. θυσίας προσαγωγαί bei Cyrill. Alex. lib. XI. de adorat. cit. Suic. thes. II, p. 850.) den Opferprocessionen der Alten geredet wird. Was soll denn das zur Erklärung des paulin. Sprachgebrauchs?

Mir scheint der allgemeine Gebrauch des Wortes: Zutritt (s. die oft citirte Stelle Xen. Cyr. 7, 5, 45.) vollkommen auszureichen. Vgl. 1 Pet. 3, 18. Es bezeichnet das Wort das Recht oder die Erlaubniss, einer Person sich zu nähern. Der Begriff des Wortes ist ein an sich bestimmter, daher kann der Artikel gesetzt oder auch nicht gesetzt werden, je nachdem der bestimmte Substantivbegriff oder die hinzukommende Bestimmung hervortreten soll. So im Deutschen: er hat den Zutritt zu ihm, und: er hat Zutritt zu ihm. (Dies gegen die Behauptung

Rückert's Comment. zu Röm. 5, 2. S. 197. „der Artikel setze voraus, dass die Leser am Besitz der προσαγωγή gar nicht mehr zweifelten.") Bei dem Apostel scheint das Wort, wie die Verbindung mit τὴν παῤῥησίαν 3, 12. zeigt, noch eine besondere bestimmte Beziehung erhalten zu haben. Es ist ihm Ausdruck für das wiedererworbene Anrecht an eine Gemeinschaft mit Gott, eine Bestimmung, welche hier ausdrücklich hinzugefügt wird. Das ist der Zutritt znm Vater, von welchem er redet. Das Recht des Zutrittes giebt der Sohn, der Versöhner (Chrysost. und Theodoret erinnern an Joh. 14, 6.) Christus die θυρά, wie Calvin in einem passenden, biblischen Bilde hier bemerkt, den factischen Zutritt selbst besitzt man durch die Mittheilung des heiligen Geistes.

Nachdem nun so der Apostel die Behauptung v. 13. ἐγγὺς ἐγενήθητε ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ durch Hinweisung auf die That und das Wort Christi selbst erhärtet hat, die That, welche Juden wie Heiden mit Gott versöhnte und in dem Frieden der Versöhnung mit einander vereinigte, das Wort, welches in der Mittheilung des einen Geistes in Erfüllung ging, in welchem Beide durch Christi Veranstaltung jetzt dem Vater sich nähern, zieht er sofort v. 19—22. die Folgerung aus dem Gesagten, die ihm schon v. 11. und 12. vorschwebte und nun den Uebergang zu dem Gebete des Apostels c. 3. bildet.

V. 19. Ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλ' ἐστὲ συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ,] Ἄρα οὖν (falsch Alt Grammat. S. 217. ἄῤ οὖν s. Hartung Partikell. 1. S. 450. 455.) ist die dem Apostel geläufige, conclusive Partikelverbindung (s. Röm. 5, 18. 7, 3. 25. 8, 12. 9, 16. 18.), ἄρα ungewöhnlich an der Spitze des Satzes (Win. S. 460.), sonst in der ihm gewöhnlichen Kraft, das sich unmittelbar Anschliessende auszudrücken (s. Nägelsbach zu dem 1sten Gesang der Ilias. Hartung 1. S. 422 fgg. 448.) „Somit seyd ihr also" u. s. w. Die Rückbeziehung dieses Schlusses auf das v. 12. und 13. Gesagte ist schon von Hieronymus erkannt und ausgesprochen worden. So ist ja jetzt nach dem v. 14—18. Bemerkten, gewiss, sagt der Apostel, dass ihr ehedem ἀπηλλοτριωμένοι, ξένοι waret, jetzt aber das nicht mehr seyd.

Ihr seyd jetzt nicht mehr ξένοι καὶ πάροικοι. Πάροικοι sind eigentlich inquilini, so übersetzten nach Augustin schon Beza, Henr. Stephanus, Piscator und Andere, d. h. es sind solche, qui domicilium in aliquo loco habent sine jure civitatis. Grot. qui hospites in urbe aliqua versantur, παροικοῦσιν ἐπὶ ξένης, παρ' ἄλλης πόλεως ἄλλην οἰκοῦσιν vgl. Wetstein zu Luc. 24, 18. Pott zu 1 Petr. 1, 17. Suic. thes. II. p. 599. Sie wohnen in derselben Stadt, wie die Bürger, haben aber nicht Bürgerrecht. Vgl. Haubold antiquit. rom. p. 346 sq. Bei Paulus findet sich aber das Wort nicht weiter gebraucht. Befolgt man nun die Beziehungen des Ausdruckes πάρ. nach dieser Deutung, so findet sich keine passende Erklärung. Man könnte zwar sagen, πάροικος sey die genauere Bestimmung des Begriffes ξένος, nämlich nach seinem Verhältnisse zu einer πολιτεία, πάροικος sey der ξένος ἀπηλλοτριωμένος πολιτείας τινός (v. 12.). Allein aus dem Gegensatze ἀλλὰ συμπολῖται ergäbe sich diese Beziehung, die ξένος auch sonst an sich hat, (vgl. Passow u. d. W.) hier von selbst und der Zusatz πάροικος erschiene mindestens überflüssig. Ganz verfehlt aber war es, wenn Anselmus, Whitby, Cornel. a Lapide, Baumgarten, Michaelis die Ausdrücke ξένοι und πάρ. nach dem Sprachgebrauche der LXX als Anspielung auf das Poselytenverhältniss betrachten wollten, worin auch Calixt mit ihnen in sofern übereinstimmt, als er hier eine Art von Steigerung sehen will: ihr seyd nicht mehr Fremdlinge und (wenn es hoch kommt) als Proselyten Beisassen. An das Proselytenverhältniss konnte der Ap. nach dem, was er v. 12. gesagt hatte, auch nicht im Geringsten denken. Er redet ja von dem, was die Heidenwelt, die von dem Besitz der geoffenbarten Wahrheit ausgeschlossene, war. (Chrysost. οἱ γὰρ μὴ μέλλοντες ἐπιτεύξεσθαι τῶν οὐρανίων, πάροικοί εἰσιν.) Mir scheint nur die Erklärung richtig, welche Bengel, nach ihm Koppe, Flatt u. A. gegeben haben, dass nämlich der Begriff von πάροικος hier aus dem Gegensatz zu οἰκεῖοι zu erklären sey. Es bedarf dabei nicht der Vermuthung Rhenferd's p. 736. ab urbe Hierosolymis, regiaque ac templo Salomonis arcessita similitudine; denn davon findet sich nichts in den Worten v. 12., auf welche sich der Apostel zunächst zurück-

bezieht. Aber das ist eben so gewiss, dass die Fortsetzung des Bildes mit den sonstigen bildlichen Bezeichnungen des Reiches Gottes durch himmlische Stadt oder Haus Gottes (Calvin), zu deren Nachweis schon Marlorat sich auf Gal. 4, 26. Heb. 12, 22. und auf 1 Tim. 3, 15. Heb. 3, 6. berief, auf das Genaueste übereinstimmt. Dem Gegensatze zu *οἰκεῖος* nach heisst nun *πάροικος* hier wie תושב *πάροικος* Lev. 22, 10.: Gast, und es scheint mir hier mehr als ein zufälliger Anklang an diese Gesetzesstelle zu liegen, wo es heisst, dass nicht dem *πάροικος ἱερέως*, dem Gaste in des Priesters Hause, wohl aber den *οἰκογενεῖς αὐτοῦ* (v. 11.) es verstattet sey, *τὰ ἅγια φάγεσθαι*. Die Zweifel älterer Grammatiker (s. Pollux lib. III. §. 51. Thom. Mag. p 390. 292. ed. Ritsch. Phryn. p. 172.) an der Classicität des Wortes *συμπολίτης*, unter den Auslegern des N. Testamentes besonders durch Camerarius zur Sprache gebracht, veranlassten die Nachforschungen eines Lamb. Bos, Elsner ad h. l. p. 209. Raphelius annotatt. Polyb. p. 539. Wetstein u. A. (vgl. Lob. zu Phryn. a. a. O. Wolf in den cur. ad h. l.) und den Erweis, dass Aelian und Josephus das Wort haben. (Ael. V. H. 3, 44. Jos. A. 19, 2.) Von wesentlicherem Interesse ist die Frage, wer die *ἅγιοι* seyen, als deren Mitbürger der Ap. die gläubig gewordenen Heidenchristen nennt. Hier hat die Rücksichtnahme auf v. 12. 13. viele Ausleger ganz irre geführt. Sie meinten, es könnten die *ἅγιοι* nichts anderes als die Juden seyn (so Hammond, Bengel, Morus), oder, wenn es nicht auf Alle ginge, so seyen es die Patriarchen (so Chrysost., Theodoret, Oekumen., vgl. Spätere bei Est, Clarius u. A.). Was die erste Ansicht betrifft, so hat man völlig übersehen, dass zwischen v. 13. und v. 19. der ganze Erweis der höhern Einheit liegt, in welcher Juden- und Heidenthum aufgegangen sey, so dass unmöglich der Apostel hier sagen konnte, sie seyen Mitbürger der Juden geworden. Auch blieb man den Beweis schuldig, dass der Ap. die Juden ohne weitere Erörterung (wie z. B. Röm. 11, 16.) gleich den Christen durch *ἅγιοι* bezeichnet, oder dass er, wie Ham. behauptet, die Juden respectu Abrahami *ἅγιοι* genannt habe. (Vgl. dagegen Röm. c. 4.) Was aber die Beschränkung auf die Patriarchen betrifft,

so findet auch diese ihre Rechtfertigung weder aus dem allgemeineren Worte τῶν ἁγίων, noch aus dem Contexte. Die Gläubigen leben ja nicht mehr in den Zeiten der διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας, den Zeiten der Patriarchen, sondern in der Zeit der Erfüllung; als πατήρ der Gläubigen erscheint zwar Abraham (Röm. 4, 16.), aber diese unmöglich als συμπολῖται Abrahams. Man erweiterte daher den Begriff von ἁγίων, omnium sc. vere sanctorum, qui unquam fuerunt futurive sunt Zanch., ja man begriff nach dem Vorgange des Hieronymus, selbst die Engel mit darunter neben den Patriarchen, Königen und Propheten des A. Testamentes. So Calvin vgl. auch Flatt. Allein sind die Gläubigen des A. Bundes auszuschliessen, so hat die Beziehung auf die Engel noch ungleich geringere Begründung in Sprache und Context. Οἱ ἅγιοι an sich heisst nie Engel. — Sie sind als ἅγιοι Mitbürger der ἅγιοι, von denen der Apostel 1, 18. geredet hat, jener Gemeinschaft von (Juden- und Heiden-) Christen, welche damals schon bereits die Gnade Gottes errettet und zu dem Volke des Eigenthums sich gemacht hatte. So schon Anselmus: sanctorum, quia cum sanctis unam incolitis civitatem, quae est ecclesia. — Sie sind aber mehr als dies; sie sind οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ. Nicht sowohl die Beziehung auf die οἰκογενεῖς in jener Stelle des A. Testamentes, sondern mehr noch die gleich folgende Wendung des Bildes ἐποικοδομηθ. macht uns gewiss, dass hier der Ap. οἰκεῖος nicht in der abgeleiteten Bedeutung: Vertrauter, Freund (Theodoret. προσοικειωθέντες), sondern in der ursprünglichen: „Hausgenosse“ (בני בית vgl. den Syrer), wie Luther übersetzt, oder noch besser: zu Gottes Haus gehörig (so Koppe), genommen habe. Vgl. Win. zu Gal. 6, 10. Sie gehören zum Hause Gottes; nicht so jedoch, dass dieses Haus etwas Anderes wäre, als die grosse Gemeinschaft der Gläubigen, welche sie selbst bilden, sondern vielmehr sie selbst sind die Bausteine, die das Haus bauen, in welchem Gott wohnet und also gehören sie zum Hause Gottes.

V. 20. ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ] Sie sind also οἰκεῖοι als ἐποικοδομηθέντες. Man kann dies nicht, wie Flatt thut, ein Ueberspringen von einem

Bilde zu dem andern nennen. Die Doppelbeziehung im Bilde ist nicht willkührlich gemacht, sondern in dem Wesen des Verhältnisses gegeben, in welchem die Gläubigen stehen. Das Haus Gottes, zu welchem sie gehören, bilden sie selbst mit (s. zu v. 19.). Dass ἐποικοδ. so viel als οἰκοδ. sey, wie Koppe meint, ist falsch. Die Stellen 1 Cor. 3, 10. 12. 14., die Koppe für sich anführt, beweisen gegen ihn. Der Begriff wieder erbauen aber (δευτέρα οἰκοδόμησις Theophylakt s. Bähr zu Col. 2, 7.) passt ebensowenig hier, wo nicht von der Wiederherstellung eines zerstörten, sondern dem Aufbau eines neuen Hauses die Rede ist, als er sich überhaupt aus dem sonstigen Gebrauche des Wortes bei dem Apostel begründen lässt. Es heisst: aufbauen, wie Col. 2, 7. 1 Cor. 3, 10 fgg. Hier, wo es im Bilde selbst steht, bleibt ihm die eigentliche Bedeutung; metaphorisch braucht es der Apostel Col. 2, 7., daher dort die Praeposition ἐν; als fortwährende Bewegung denkt er sich das ἐποικοδ. 1 Cor. 3, 12., daher dort ἐπί c. acc. Hier ist das ἐποικοδ. als geschlossener Act (part. aor.) gedacht, darum ἐπί c. dat. aufgebaut auf dem Grunde. Das Gebäude ruht auf dem Grunde, den der Apostel jetzt näher bestimmt; der einmalige Act, durch welchen der einzelne Stein, gelegt auf den Grundstein, dem ganzen Baue angehört, schliesst die Fortdauer des Baues (συνοικοδομεῖσθε v. 22.) nicht aus, der Bau hat begonnen mit der Grundsteinlegung, der Stein ist einverleibt, so wie er auf den Grundstein gelegt ist, das ist der Act, den der Apostel durch ἐποικοδομηθέντες bezeichnet. Ueber ἐπί c. dat. vgl. Bernhardy Synt. S. 249.) Der Apostel redet hier nicht von der Beschaffenheit der Steine, die zum Baue gehören, sondern nur von dem Rechte, nach welchem sie als zum Hause Gottes gehörig betrachtet werden. Und da hebt er nur das Werk des Baumeisters hervor: aufgebaut. Welches Werk der Apostel meine, wissen wir aus dem früheren: τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως (2, 8. vgl. zu 1, 13.). Was der Bau seyn und werden solle, wird erst v. 22. gesagt. So viel nur erhellt aus unsern Worten: es sind die Personen versetzt in ein neues geistiges Reich, nicht bloss ihre Gedanken oder dergleichen vereinzelte Thätigkeiten des menschlichen Geistes,

so dass wohl kaum eine Bestimmung willkührlicher und verflachender ist, als die, mit welcher Wahl den Sinn unserer Worte angiebt: quorum praestantior rerum divinarum cognitio nititur etc. —

Die Bedeutung der folgenden Worte modificirt sich am Wesentlichsten je nach der Auffassung des Genitivs. Am wenigsten empfiehlt sich die Ansicht des Chrysostomus, welcher Theophylakt, Oekumenius, später Cornel. a Lap., Est, Zanch., Morus beipflichten, nämlich den Genitiv als genit. appos. aufzufassen: *θεμέλιος οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται* (Chrys.). Denn wenn der Apostel vorher die ganze beseligende Erfahrung des neuen Friedens, welcher den ehedem Fernen zu Theil geworden war, ausschliesslich von der Person Christi abhängig gemacht hatte, wenn er auch im Folgenden nicht seine Person, sondern das Evangelium, dessen Diener er sey (3, 7.), als das Gnadenmittel nennt, so ist es nicht wohl glaublich, dass der Apostel hier seine Person uud die seiner Mitarbeiter als den Grundstein der christlichen Gemeinde werde bezeichnet haben, um so mehr, da dann nach den folgenden Worten *ὄντος* u. s. w., wenn wir sie genau fassen, Christus nur wie ein primus inter pares erschiene, ein Gedanke, der dem Apostel (s. 1 Cor. 1, 12 fg. 3, 11.) schwerlich beikommen konnte. Die Berufung des Grotius auf Apoc. 21, 14. ist unpassend. Die Apostel werden dort allerdings *θεμέλιοι* genannt, aber Johannes sieht das in einer Vision, es ist nicht ein Brief an eine Gemeinde, in der er sich so nennt, und, was die Hauptsache ist, dort wird Christus gar nicht, hier aber neben den Aposteln in einem Verhältnisse genannt, welches die freie und beziehungslose Weise, in der dort die Apostel das Praedicat *θεμέλιοι* ohne alle Nebenrücksicht auf Christus, sondern nur in ihrem Verhältnisse zur Gemeinde erhalten, hier unannehmbar, somit eine gleiche Auslegung beider Stellen unmöglich macht.

Hienach könnte man nur noch schwanken, ob der Genitiv genit. possess. oder auctoris sey. Beides legt z. B. Mark exercit. bibl. 43. zur Wahl vor, entweder, sagt er, ist der Grund der Apostel der, auf dem sie selbst ruhen, oder der, den sie gelegt haben. Für das Erste entscheiden sich z. B. Anselmus,

Bucer, Beza, für das Zweite Calvin, Piscator, Calixt, Calov, Wolf, Baumgarten, Michaelis, Bengel, Koppe, Flatt, Rückert u. A. Allerdings gingen die ersteren fehl, wenn sie sagten θεμέλιος sey Christus; denn es hat schon Corn. a Lap. mit Recht bemerkt, dass die folgende Bestimmung ὄντος ἀκρογων. αὐτοῦ dem im Wege stehe. Der ἀκρογων. ist Christus, dieser ist aber etwas von θεμέλ. verschiedenes. Allein es liesse sich ausserdem wohl denken, dass der Apostel von dem gemeinsamen Grunde reden wollte, auf welchem die Gemeinde und die Apostel in gleicher Weise erbaut seyen. Dies ginge jedoch nur an, wenn αὐτοῦ in den folgenden Worten sich auf θεμέλ. rückbezöge, so dass der Sinn wäre: der Eckstein dieses gemeinsamen Grundes ist Jesus Christus. Αὐτοῦ beziehen so auch Bengel, Cramer, Koppe. Ihr Grund aber: es müsste im entgegengesetzten Falle τοῦ Ἰησ. Χρ. heissen, ist nichtig. Es dürfte gar nicht heissen: er selbst, nämlich Jesus Christus (das bedeutete der Artikel vergl. Fritzsche zu Matth. 3, 4); denn Christus, auf den sich dann αὐτός rückbezöge, ist vorher ja nicht genannt. Zudem kommt, dass ein ἀκρογωνιαῖος des θεμέλιος nicht gedacht werden kann. Das Masculinum θεμέλιος (das Neutrum anzunehmen widerspricht der Stellung des Wortes im Bilde, da das Neutrum nur metaphorisch vom Apostel gebraucht wird, s. die Lexx.) heisst Grundstein; der ἀκρογων. אבן פנה Jer. 51, 26. Jes. 28, 16. Ps. 118, 21. 1 Petr. 2, 6. vgl. mit Matth. 21, 42. lapis angularis, ut duos parietes ipse medius contineret Hieron. καὶ τοὺς τοίχους συνέχει καὶ τοὺς θεμελίους Chrysost., der Stein, der das ganze Gebäude zusammenhält, also der vornehmste Stein, kann natürlich nur als Bindeglied der θεμέλιοι nicht aber des θεμέλιος gedacht werden. Heisst es dann aber: während der Eckstein Jesus Christus selbst ist, so drückt das nur eine Steigerung aus, Christus wird höher gestellt als der θεμέλιος, der Grundstein gehört den Aposteln an, das eigentliche Bindeglied des ganzen Gebäudes ist Christus selbst, und diese letzten Worte bereiten so allein den folgenden Gedanken ἐν ᾧ κτλ. treffend vor. Hieraus erscheint auch die Beziehung eines Bindegliedes zwischen Juden und Heiden, welche namentlich Kirchenväter dem ἀκρογων. geben,

um so mehr als völlig ungehörig, als der Apostel ja mit dem οὐκέτι ἐστέ sich ohnedies ausschliesslich an die Heiden gewendet hat. Der θεμέλιος kann, wie denn auch alle Ausleger annehmen, nur wie 1 Cor. 3, 10. Röm. 15, 12. (unpassend ist Schöttgen's Hindeutung auf das talmudist. יסוד), das testimonium, wie es Bengel schriftgemäss nennt, das Zeugniss, die Predigt von Christus seyn (vgl. 3, 6.), sie ist zwar der Grundstein, das πρῶτον; der eigentliche, wirkliche Mitttelpunkt aber, ohne welchen das Gebäude zusammenstürzen würde, ist Christus selbst, und die enge Vereinigung der einzelnen Steine des Gebäudes mit ihm.

Was übrigens die Worte τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν betrifft, so halten die einen (z. B. Chrysost., Theodoret, Hieronymus; später Calvin, Beza, Calov, Baumgarten, Michaelis, Rückert u. A.) προφητ. für die Propheten des alten Bundes, andere (Piscator, Grotius, Bengel, Koppe, Zachariae, Flatt) für Propheten des neuen Bundes. Die Marcioniten, gegen deren Dogma hier auch Hieronymus ankämpft, gingen in ihrer dogmatischen Befangenheit so weit, das Wort προφητῶν zu streichen, weil sie vom A. Testamente geringschätzig dachten (s. Marc. bei Tertull. Erasmus und die edd. Wetst. Griesb.). Läugnet nun dieselbe dogmatische Befangenheit und Unwahrheit die Möglichkeit einer Beziehung der προφ. auf die Propheten des A. Bundes, so kann sie ihre Widerlegung bei Calvin finden, der mit Recht die Willkühr dieser „fanatici spiritus" straft. Im Gegentheil: es wäre der also gewonnene Sinn durchaus passend und der Lehre des Apostels und der Wahrheit der Sache vollkommen angemessen. Allein die Bedenklichkeiten gegen diese Auffassung, kommen von anderer Seite. Sie sind auch alt; schon Theodoret berücksichtigt sie in den Worten: προφήτας ἐνταῦθα οὐ τοὺς τῆς καινῆς λέγει διαθήκης, ἀλλὰ τοὺς τῆς παλαιᾶς. Damals schien man jedoch blos die Stellung der Worte zu urgiren, dass nämlich die ἀπόστ. vor den Propheten genannt seyen. Dagegen könnten des Chrysost. und Theodoret. Worte genügen, wenn der erste sagt: πρῶτον τίθησι τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ὄντας τοῖς χρόνοις, der zweite: ἐπειδὴ δι' αὐτῶν ἐδεξάμεθα τὰ θεῖα κηρύγματα.

Eben so wenig reicht die Verweisung auf 3, 5. und 4, 11. allein aus, denn obschon dort entschieden von Propheten des N. Bundes geredet wird, so folgt daraus noch nichts für die Beurtheilung unserer Stelle, ja das ganze Resultat der Koppe'schen Untersuchung (exc. III. p. 310.): junguntur invicem tanquam duo praecipua doctorum religionis genera, scheint mir entschieden falsch. Der fehlende Artikel vor *προφ.* nämlich erweist, dass der Ap. hier, wie 3, 5. die beiden Substantive als einen Hauptbegriff bildend verbunden habe (Matth. S. 553.), und dies bestimmt den Ausleger, die Beziehung auf die Propheten des A. Bundes zu verwerfen. Der Apostel nennt hier also die Apostel zugleich Propheten. Das Wort hat im N. Testamente nicht nothwendig die Beziehung auf Weissagung, sondern unterscheidet nur den Zustand eines von Gott getriebenen Lehrers von gewöhnlicher Lehre, wie Chrysostomus zu 1 Cor. 12, 28. richtig bemerkt: *ὁ μὲν προφητεύων πάντα ἀπὸ τοῦ πνεύματος φθέγγεται· ὁ δὲ διδάσκων ἐστὶν ὅπου καὶ ἐξ οἰκείας διανοίας διαλέγεται* (1 Tim. 5, 17. *οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*). Beweisstelle hiefür ist 1 Cor. 14, 6., wo den gedoppelten Zuständen: *ἀποκάλυψις* (s. zu 1, 17.) und *γνῶσις* als gedoppelte Aeusserungsweisen *προφητεία* und *διδαχή* entsprechen, wie dort schon richtig Calvin und Beza, Jansen. und Corn. a Lap. gesagt haben. In den andern Stellen (vgl. unten 4, 11.) scheidet der Ap. die Apostel von den Propheten. Dies ist begreiflich; denn die *προφητεία* involvirt nicht die *ἀποστολή*. Verbindet nun hier aber der Apostel Beides, so ist dies eben so begreiflich; denn die *ἀποστολή* involvirt nothwendig die *προφητεία*, da die *ἀποκάλυψις* (Gal. 1, 12.) wesentlich integrirendes Erforderniss zur *ἀποστολή* ist. Fragen wir nur noch, warum wohl der Apostel hier die Worte *τῶν ἀπ. καὶ προφ.* so verbunden habe, so scheint mir die Lösung in der Berücksichtigung des vorher (v. 12.) geschilderten Zustandes zu liegen, welchem er hier den jetzigen der Heidenchristen entgegensetzt. Sie waren früher ohne Verheissung, also ohne Hoffnung. Jetzt sind sie im Besitze der Verheissung (s. 3, 6. *συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας*). Dieses Besitzthum haben ihnen die Apostel gebracht und so nennt sie hier Paulus in mehr alttestamentlichem Sinne

zugleich Propheten, d. i. Verkündiger der Verheissungen des neuen Bundes.

V. 21. ἐν ᾧ πᾶσα [ἡ] οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ,] Falsch Menoch., Flatt u. A. ἐν = per. Falsch Beza, Koppe, Scholz, ἐν = super. Es bezeichnet vielmehr ἐν den Einheits- und Haltpunkt des συναρμολογεῖσθαι und zwar bereits schon ausserbildlich, zu welcher Annahme uns die nächstliegende Verbindung des Relativs mit Χριστοῦ Ἰησοῦ (nicht mit ἀκρογ.) und die ausserbildliche Beziehung nöthigt, auf welche der Apostel in den Schlussworten ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ eingeht. So auch Rückert. Er selbst Jesus Christus ist der Eckstein des ganzen Gebäudes, inwiefern es nur, wenn es eng verbunden ist in ihm, zu dem aufwächst, was es seyn soll, ohne ihn zusammenstürzt. Συναρμολογ. steht nur hier und 4, 16. (vgl. ἁρμός Heb. 4, 12. Sirac. 27, 2. ἁρμολογεῖν τάφον aus der Anthol. bei Wetstein. Hieron. compaginata, Ambros. compacta). Wenn Theodoret das Wesen dieser Verbindung durch die Wirkung der göttlichen Gnade in den θεῖα παιδεύματα der Apostel, Oekumenius nach Chrysostomus dagegen wunderlich genug durch die Bemerkung erklären will: δείκνυσι τὴν ἀκριβῆ οἰκοδομὴν ἅμα δηλῶν, μὴ ἄλλως εἰς ναὸν αὔξειν ἁγίον ἢ ὅλως σώζεσθαι, εἰ μὴ μετὰ ἠκριβωμένον βίον, so ist dies Alles als ganz fremdartig abzuweisen. Das συναρμολογεῖσθαι kann auch hier nur aus Beachtung von 1, 13. und 2, 8. verstanden werden; die πίστις ist das Bindeglied zwischen den Einzelnen und Christus. Dies lehrt eine Vergleichung dessen, was hier (v. 21.) als Wirkung des συναρμολογούμενον εἶναι genannt wird, mit 1, 13. und 14. Allein wir stossen hier auch auf eine Schwierigkeit der Lesart. Bedeutende Mss. wie B D E G., dann Chrysost., Clem. Alex., Theodoret., Oekumen. u. A. stimmen mit der hieronymian. Uebersetzung: omnis in der Lesart πᾶσα überein, welche Lachmann auch recipirt hat. Die äussere Autorität ist gewichtig, aber die Uebersetzung von πᾶσα οἰκοδ. (οἰκοδ. wie 1 Cor. 3, 9. 2 Cor. 5, 1., Bau für Haus, hier jedoch gewiss absichtlich gebraucht, da οἰκοδομή nicht wie οἶκος die Vollendung des Baues nothwendig in sich schliesst, vgl. Koppe u. über die spätere Graecität des Wortes

Lobeck ad Phryn. p. 490.) jeder Bau, scheint mit dem Zusammenhange des Ganzen durchaus unverträglich. Denn da οἰκοδομή wie das attische οἰκοδόμημα jedenfalls den Complexus des Baues, ein Bauwerk bedeutet, so erweist sich des Chrysostomus Bemerkung: κἂν τὸν ὄροφον εἴπῃς, κἂν τοὺς τοίχους, κἂν ὁτιοῦν ἕτερον, τὸ πᾶν διαβαστάζει αὐτός, als doppelt falsch, als sprach- und zusammenhangs- ja sinnwidrig; denn οἰκοδομή ist nicht ein einzelner Theil eines Gebäudes, nicht vom Getragenwerden, sondern vom Wachsen ist die Rede, und nie wächst ein Dach, eine Mauer zu einem Tempel auf, nie wird ein vereinzelter Theil ein Ganzes. Ist aber οἰκοδομή jedenfalls eine Totalität, so scheint des Anselmus Bemerkung tam Judaeorum quam Gentilium, oder die allgemeine Beziehung auf jedes einzelne Gebäude (vgl. Bucer, Zanch., Heins.), das in solcher Zusammenfügung ein heiliger Tempel werde, durchaus der Haupttendenz des Apostels in unsern Versen zu widersprechen. Dass sie συμπολῖται seyen, ein Ganzes bildeten, das hat er im Gegensatze zur frühern Trennung ja zum einzigen Thema seiner ganzen Erörterung gemacht; was sie die ὑμεῖς werden sollten, giebt er ohnedies nachher v. 22. an; das Haus Gottes ist es, das grosse, das ihm v. 19. vorschwebte — wie wäre es natürlich anzunehmen, der Apostel habe nun plötzlich einzelne Gemeinschaften vor Augen, ein Gedanke, der den folgenden (v. 22.) nicht im Geringsten mit innerer Nothwendigkeit vorbereitet, so dass unbeschadet des Sinnes sich v. 22. dann vollkommen unmittelbar an v. 20. anreihen könnte! Hiezu kommt, dass bei dieser Annahme die Satzfügung ungelenker und abgebrochener wird, indem dann nothwendig v. 21. und 22. coordinirte Sätze sind (ὅς καί wie 1, 11. 13.), während nach der gewöhnlichen Auffassung durch καί die ὑμεῖς als die Einzelnen hinzugefügt werden zu dem grossen Ganzen, v. 22. dem v. 21. subordinirt ist, und ἐν ᾧ (v. 22.) den Satz unmittelbar mit dem Schlusse des vorhergegangenen verbindet. Hingegen bei der Lesart πᾶσα ἡ steht alles im schönsten Einklang. Ihr gehört, sagt dann der Apostel, zu dem Hause Gottes, auferbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, während der Eckstein Jesus Christus selbst ist, in welchem der ganze Bau wächst zu

einem Tempel heilig im Herrn, in welchem auch ihr mit erbaut werdet, nämlich mit jenem grossen Ganzen. Die Differenz zwischen dieser vom Contexte gebotenen Auffassung und der durch äussere Autoritäten gesicherten Lesart könnte nun, wie mir scheint, nur so gehoben werden, dass wir dem πᾶς ohne Artikel hier die Bedeutung totus zusprächen, die es in der spätern Graecität oft genug hat. So Oekumen,, obwohl er πᾶσα liest: ἡ καθόλου ἐκκλησία. S. Act. Thom. ed. Thilo p. 19. (πάσης κτίσεως) u. πᾶσα ἐκκλησία, πᾶσα ἐπιστολή bei Ignat. s. Pearson. diss. T. II. p. 387. vgl. Win. S. 104. Anm. (Rückert Comment. zu d. Eph. Br. S. 277. will zwar das πᾶσα ἐπιστ. des Ignatius durch: „jeder Brief" übersetzen, und wundert sich, dass „unbegreiflicher Weise noch von Niemand dies angemerkt worden sey." Aber die Frühern merkten das nicht an, weil sie den Sprachgebrauch des Ignatius kannten.) Allerdings bleibt dieser bei Paulus vereinzelte Gebrauch auffallend und die Annahme desselben dürfte nur da gebilligt werden, wo der Context sie mit solcher Evidenz verlangt, wie hier.

αὔξει] Ueber die seltenere Form statt αὐξάνεται vgl. Wahl clav. min. s. h. v. Das Ziel dieses Wachsthums knüpft der Ap. unmittelbar durch εἰς an, wie gleich nachher v. 22. συνοικοδ. εἰς. (Beispiele s. bei Raphel. annotatt. Herod. p. 532. und Wahl. vgl. Claudian's crescere in cumulum bei Piscator.) Auf das Praesens macht schon Beza aufmerksam, doch scheint mir der Apostel hiemit weniger die noch nicht eingetretene Vollendung des Baues auszudrücken, wie Jener meinte, da hiezu der Context keine Veranlassung giebt, sondern es ist die Form einer allgemeinen Wahrheit abgesehen von der der Zeit und Wirklichkeit nach erst zukünftiger Vollendung des Baues. Die Bedingung des Wachsthums giebt ἐν ᾧ συναρμολογουμένη an. Hieraus erhellt zugleich die Richtigkeit der Bemerkung, welche schon Anselmus, Bucer u. A. machten, dass dies Wachsthum nicht von extensiver Ausdehnung verstanden werden dürfe, was noch Flatt als Nebenbeziehung gelten lässt. Eben so wenig lässt daran die gleich folgende Angabe des Zieles denken. Es ist ein ναός, ein heiliges Gebäude, zu welchem der Bau aufsteigen soll. Tempel Gottes, weil der heilige Geist in ihnen wohne, nennt der Apostel auch die ein-

zelnen Christen (s. 1 Cor. 3, 16. vgl. 6, 19. Röm. 8, 9. und 2 Cor. 6, 16. (was auch auf die Apokryphen überging s. Act. Thom. p. 22.), hier die Gemeinde, wie sie 1 Tim. 3, 15. Heb. 3, 6. 10, 21. οἶκος θεοῦ heisst. Der Ap. selbst giebt 2 Cor. 6, 16 fgg. die Stellen Lev. 26, 11. Ezech. 36, 27. als Quellen dieser Benennung an. Auf diese Stellen, welche von dem Wohnen Gottes in den Seinen reden, deutet auch der Ausdruck ἅγιον ἐν κυρίῳ hin. Die Worte müssen entschieden mit einander verbunden werden; denn ἐν κυρίῳ per Christum zu übersetzen und auf αὔξει zu beziehen (so Oekumen., Grot., Wolf, Baumgarten, Zacharias u. A.) erscheint wegen der bereits schon gegebenen Bedingung ἐν ᾧ συναρμολ. eben so überflüssig und verwandt mit der schon früher gerügten missbräuchlichen Erklärung von ἐν, als Beza's Annahme, ἐν κυρίῳ sey eine hebräisirende Wiederholung des in ᾧ enthaltenen Subjectes, sprachlich unhaltbar ist. Die Verbindung selbst dürfte aber auch nun und nimmermehr durch den Genitiv κυρίου (z. B. Drusius, Corn. a Lap.), oder den Dativ κυρίῳ (s. Beza neben der andern Ansicht Calixt, Olear.), zwischen welchen beiden Meinungen Koppe, Rosenm., Flatt schwanken, erklärt werden, da dies von andern Gründen abgesehen, reine sprachliche Willkühr ist; sondern ἅγιον ἐν κυρίῳ, sagt der Apostel, um mit ἐν die Gemeinschaft zu bezeichnen. Κύριος ist nach apostol. Sprachgebrauch (Win. S. 110.) Christus. Die Praeposition ἐν könnte der Apostel hier nicht brauchen, wenn er nicht, wie schon zu den Anfangsworten des Satzes bemerkt wurde, mit dem Bilde ausserbildliche Beziehungen verknüpfte. Es sind ja Menschen, lebendige Bausteine, welche diesen Tempel bauen, es ist ein lebendiger Tempel, der da heilig ist in der Gemeinschaft mit dem Herrn. (vgl. über ἅγ. ἐν zu 1, 1.)

V. 22. ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.] Nach dem, was zum vorigen Verse bemerkt worden, ergiebt sich die Verbindung unseres Verses mit v. 20., die Einige (z. B. Zanch., Er. Schmidt mit ἀκρογ., Koppe, wie schon Anselmus mit Χρ. Ἰησ.) vorschlugen, von selbst als falsch. Ebenso die Uebersetzung: per quem (so Grot. u. A). Man könnte nun zweifeln, ob ἐν ᾧ mit ναός (so Calixt, Menoch., Baumgarten,

— der jedoch die zweite Ansicht vorzieht — Rosenmüller, vgl. Corn. a Lap. u. A.), oder mit κυρίῳ zu verbinden sey. Ich ziehe das Letztere vor. Das Erste gäbe zwar den guten Sinn: der grosse Tempel, die Gemeinschaft der Gläubigen ist es, in der ihr auferbaut werdet, ein Jeglicher selbst zu einem Tempel. Allein 1) hat mir die nahe Verbindung des Bildes: im Tempel erbaut werden zum Wohnhause etwas Störendes, 2) drückt die Beziehung auf das vorhererwähnte grosse Ganze das συνοικοδ. vollkommen aus, ja das Compositum schiene bei der Verbindung von ἐν ᾧ mit ναός wenigstens überflüssig. Hingegen finden wir keinen Anstand bei dem Gedanken: der Herr, in dessen Gemeinschaft jenes grosse Ganze ein heiliger Tempel wird, ist es, in dessen Gemeinschaft auch ihr mit erbaut werdet u. s. w. Es war ein sehr verfehlter Gedanke Calvin's, συνοικοδ. für einen Imperativ zu halten. Dagegen spricht allein schon die relativische Satzverbindung. Falsch war es, dem συνοικοδ. eine intensive Kraft magis magisque coaptari (Bucer) zu geben, die es gar nicht hat; ebenso durfte man nicht die Beziehung des συν durch Dinge, wie z. B. die andern Gläubigen, die andern Steine, die Gemeinde der Judenchristen u. dgl., welche alle vorher gar nicht genannt waren, zu erklären versuchen. Das συν kann sich nur auf das Subject des vorigen Satzes beziehen, dem die ὑμεῖς gleichgestellt werden und welches ein ähnliches Praedicat mit dem verglichenen Subjecte dieses Verses hat. Und dies ist πᾶσα οἰκοδομή mit seinem Praedicate αὔξει εἰς κτλ.

Εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ (vgl. 3, 17. und die zu ναός im vorigen Verse angeführten Stellen) natürlich nicht: in templum Ecclesiae jam dictum (Corn. a Lap.); der Wechsel des Ausdruckes (ναός — κατοικητ.) wäre unerklärlich, die Artikelsetzung oder ein Demonstrativpronomen in solchem Falle unerlässlich. *Εἰς κατοικητήρ.* „non ad pronomen ὑμεῖς est referendum sed ad verbum συνοικοδομεῖσθε", sagt Koppe. Das versteht sich von selbst. Aber aus dieser nichtssagenden Bemerkung kann nur sprachwidrig gefolgert werden εἰς κατ. hiesse: ut sic paullatim altius exsurgat, donec tantum perfectum stet, templum Dei universum, was ohnedies eine willkührliche Paraphrase ist. Denn muss εἰς vom Verbum abhängig gedacht werden, so ist das

Subject des Verbums auch Subject des mit dem Verbum verbundenen Absichtssatzes, wenn nicht ein anderes Subject genannt ist, wie Jeder weiss. Dies gilt auch gegen Rückert, der die Meinung Koppe's zur seinigen macht. Nur Griesbach's und Knapp's Annahme: εἰς κατοικ. beziehe sich zurück auf αὔξει und ἐν ᾧ — συνοικ. sey eingeschaltet, trifft eine sprachrichtige Auskunft; doch sehe ich keinen zwingenden Grund ein, also die Perioden zu zerstückeln. Κατοικητήριον τοῦ θεοῦ nennt vielmehr der Ap. die ὑμεῖς ihrer Berufung nach. Es scheint mir unpassend, hier mit den Aeltern (z. B. Drus., Grot., Calov u. A., denen auch Koppe folgt), mit Verweisung auf Exod. 15, 17. Ps. 76, 3. eine Anspielung auf den Tempel in Jerusalem zu vermuthen. Κατοικητήρ. heisst auch dort eben so wenig als hier an sich Stiftshütte oder Tempel, sondern Stiftshütte und Tempel werden so genannt, als Bezeichnung, dass Gott sich herabgelassen habe, unter den Menschen mit seiner Gnadengegenwart zu wohnen. Es ist auch gar nicht wahrscheinlich, dass Paulus hier mit dem Ausdrucke sollte gewechselt haben, wenn er von der πᾶσα οἰκοδομή und den ὑμεῖς hätte ganz dasselbe aussagen wollen. Vielmehr wird Paulus κατοικητ. θεοῦ die Christen nennen, weil Gott in ihnen wohnt (vgl. Röm. 8, 9. 1 Cor. 3, 16. Joh. 14, 23. und unten zu 3, 18.). Indem nun so in den Einzelnen Gott wohnt, bildet das Ganze einen heiligen Tempel. Die Art, wie Gott in den Seinen wohne, spricht auch der Ap. hier durch den Zusatz ἐν πνεύματι aus. Die Wahl nun, welche uns schon die Kvv. liessen, entweder nämlich ἐν mit συνοικοδ. in der Bedeutung von διά zu verbinden (Theoph., Oekum.), oder es in einem adjectivischen Zusatz (οἰκοδομὴ πνευματική Theoph., Oekum., ναὸς πνευματικός Chrysost.) aufzulösen, zu welcher letzteren Procedur die Neuern alle sich bekannten (s. Koppe, Flatt, Rückert), beruht auf irrthümlichen Voraussetzungen und führt darum zu keinem annehmbaren Resultate.

Die erste Erklärung ἐν = διά hat ausser andern früher entwickelten Gründen hier besonders 1) das gegen sich, dass das Mittel der Aufbauung ohne allen denkbaren Grund zuletzt, wo man es gar nicht mehr erwartete, nachgebracht würde; und 2) dass nothwendig πνεύματι, da es hier dann das objective

Medium wäre, den Artikel haben müsste. Die Auflösung in das Adjectivum ist aber eben so willkührlich und durchaus verwerflich. Die gelegenheitlichen Gründe, mit welchen man das unterstützt hat, wie z. B. Erasmus, es sey das gegen den carnalis Judaismus gesagt (vgl. Calvin), als Gegensatz zu dem ναὸς χειροποίητος (Michaelis, Koppe, Flatt u. A.) sind unhaltbar. Selbst wenn ich in κατοικητ. eine Beziehung auf den Tempel in Jerusalem anerkennte, müsste ich diese Ansicht von ἐν πνεύματι verwerfen; denn eine Beziehung auf den Judaismus lässt weder der nächstliegende Context, noch die Haltung des ganzen Briefes annehmen und es war ungeschickt, sich auf Stellen wie 1 Pet. 2, 5. Act. 7, 48. zu berufen, wo ganz andere Worte und diese unter ganz andern Verhältnissen als hier gesprochen oder geschrieben wurden. Der Hauptpunct aber bleibt, dass eine solche Auflösung des subst. c. praep. in ein Adjectivum hier doppelte Willkühr ist. Es ist eine dem Paulus besonders eigenthümliche Weise, durch die Verbindung eines Substantives mit ἐν das Element zu bezeichnen, in welchem ein anderer Substantivbegriff seine Subsistenz hat. Vgl. Col. 1, 8. ἀγάπη ἐν πνεύματι Röm. 14, 17. χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Hier nun findet sich ἁγίῳ nur bei einigen Versionen und bei Pelagius als eine eingeschaltete nähere Bestimmung, wie in so manchen andern Stellen; aber die Bestimmung ist durchaus richtig. Dass der Apostel hier den Gedanken an die Einwirkung des heil. Geistes ausgeschlossen habe, ist an sich unglaublich, da sich ihm mit der Benennung κατοικητ. θεοῦ, nach dem, was wir in andern Stellen, wie z. B. 1 Cor. 3, 16. lesen, die Beziehung auf den einwohnenden heiligen Geist nothwendig verknüpfen musste. Dass der Artikel fehlt, kann nur bei Unklarheit über die Sprachgesetze als Beweis für die Unrichtigkeit der Erklärung des ἐν πνεύματι durch „heiliger Geist" betrachtet werden. In den Stellen Röm. 3, 29. 5, 18. 7, 6. 8, 4. 13. 1 Cor. 14, 2. Gal. 4, 29. 5, 5. (vgl. Matthies zu d. St.) Eph. 3. 5. 6, 18. ist πνεῦμα ohne Artikel sonder Zweifel nichts Anderes, als der heilige Geist, wie Matth. 22, 43. (s. Fritzsche zu d. St.). Der Artikel fehlt mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher wir sagen: er hat Geist, Liebe, Reichthum, und der Geist, die Liebe,

der Reichthum, den er hat, d. h. die Selbstständigkeit eines Nominalbegriffes, welche der Artikel ausdrückt, geht verloren, wenn ich ihn als Besitzthum eines Andern denke. Schon oben (zu 1, 7. S. 29.) wurde gesagt, dass Abstracta, die eine geistige Eigenschaft bezeichnen, den Artikel verlieren, wenn sie als subjective Eigenschaft gedacht werden (vgl. zu 3, 18.), mit dem Artikel sind sie wieder reine Abstracta, getrennt von einer Person, der sie inhäriren könnten. So auch πνεῦμα, nur dass τὸ πνεῦμα nicht eine Abstraction, sondern eine reale Objectivität ist, welche ohne Artikel als inwohnend einem menschlichen Subjecte gedacht wird. Vgl. Röm. 8, 5. οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα (ὄντες), τὰ τοῦ πνεύματος (φρονοῦσιν), im ersten Satzglied ist πνεῦμα inneres normgebendes Princip, im zweiten ist τοῦ πνεύματος der objectiv wirkliche, heilige Geist. Vgl. ferner 1 Cor. 2, 4. 13. mit v. 10. 11. Gal. 5, 18. mit v. 17. v. 25. mit v. 22. Es versteht sich übrigens von selbst, dass da, wo das inwohnende πνεῦμα zugleich als etwas nicht bloss subjectiv vorhandenes, sondern objectiv wirkliches, als selbstständig existirender Geist Gottes bezeichnet werden soll, der Artikel gesetzt wird, vgl. Röm. 8, 9—11. Die Verbindung, welche ἐν ausdrückt, erklärt sich regelmässig näher aus dem Begriffe des Substantives, welches die nähere Bestimmung durch ἐν erhält. Eine χαρὰ ἐν πν. ist eine Freude, welche sich freut in dem Elemente des heil. Geistes, ἀγάπη ἐν πν. eine Liebe, welche liebt im Geiste, ein κατοικητήρ. ἐν πνεύματι, eine Wohnung, welche ist in dem Einwohnen des Geistes (τὸ ἐνοικοῦν πνεῦμα Röm. 8, 11. τὸ πνεῦμα οἰκεῖ 1 Cor. 3, 16. vgl. 2 Cor 6, 16). Indem also der Geist in ihnen wohnt, sind sie eine Wohnung Gottes und Christi (3, 17.) und doch ist es nicht Gott der Vater und nicht Christus, der in ihnen wohnt, sondern der Geist. Der Pantheismus kennt keinen Gott im Himmel, der Deismus keinen auf der Erde und im Menschen, das Christenthum kennt Beides.

Bis hieher war des Apostels Augenmerk auf die Erkenntniss gerichtet, welche die Gläubigen vom Wesen und dem Anfange des ihnen widerfahrenen Heiles haben sollten. Dass diese Erkenntniss nun auch im Leben des Glaubens und der Liebe durch die Kraft des Geistes fruchtbar werde, darum bittet er im folgenden Kapitel.

Cap. III.

V. 1. *Τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος, ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν* —] Der Satz bricht ab, wir finden in den nächsten Versen kein Verbum. Die Ergänzungen wie *πρεσβεύω* D*E. Ambros. *κεκαύχημαι* 71. hat schon Beza mit Recht entschieden verworfen, obwohl noch bei Calvin, Castalio legatione fungor sich findet. Beide sind Glosseme aus andern Stellen des Apostels, *πρεσβεύω* aus 6, 20., *κεκαύχ.* aus Phil. 2, 16. Die Meinung aber, als könne ein *πρεσβεύω* oder *ἀπόστολος ἐγένομην* von selbst supplirt werden (so Vatable, Cramer), ist ganz unhaltbar. Ebenso die Ergänzung: cognovi mysterium (Hieronym.) hoc scribo (Camerar., der übrigens auch andere Meinungen vorträgt) sum captivus adhuc (Zanch., Rhenferd). Die nächste Ergänzung des Hülfszeitwortes *εἰμί* haben der Syr., Chrysostom., Theophylakt, Anselm., Erasmus, Bucer, Bullinger, Musculus, Hyperius, Calov, Wolf u. A. zulässig gefunden. So wie sie es thaten (*διὰ τοῦτο καὶ ἐγὼ δέδεμαι* Chrysost. vinctus sum Anselm.) ist es falsch. Dies bemerkte schon Castalio; er verweist auf den Artikel, der diese Uebersetzung verbiete. Beza suchte dem abzuhelfen (vgl. Drusius, Elsner, Koppe.): *ὁ δέσμ.* heisse der Gefangene *κατ᾽ ἐξοχήν*, multa enim erat istius captivitatis celebritas. Allein diese Auskunft genügt nicht, 1) scheint die Hindeutung auf jene celebritas im Munde des Apostels unpassend; 2) sagt *τούτου χάριν*, was dann nur auf die vorher-

erwähnte Berufung der Heiden sich beziehen kann, dasselbe aus, was nachher ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν, so dass Letzteres wenigstens als eine überflüssige Erklärung des an sich verständlichen τούτου χάριν erschiene. Hiezu kommt noch, dass im Vorhergehenden gar nicht von der Berufung der Heiden durch das Wort des Evangeliums, sondern von der Einverleibung derselben in die christliche Gemeinschaft durch die Kraft des Versöhnungstodes und des heil. Geistes die Rede war, so dass die Verbindung: desswegen bin ich jener Gefangene, ganz dunkel, wenn nicht unrichtig wäre. 3) Reiht sich die Erörterung v. 2 sqq. gar nicht passend an diesen Satz, da das Folgende, wie schon Castalio richtig sah, legationis non vinculorum rationem explicat, eine Thatsache, die sich nicht erklären lässt, wenn der angegebene Sinn der Stelle der richtige, somit auch ausschliessliche ist.

Daher wendete man sich zur Annahme von Parenthesen. Die einen finden die Wiederaufnahme des abgebrochenen Gedankens v. 8., die anderen v. 13., noch andere v. 14., andere endlich 4, 1. Die letzte Annahme (Erasm. Schmidt, Hammond, Michaelis Anm. zur Bibelübers., selbst Win. Gr. S. 440. hält sie für möglich) hat Alles gegen sich. Denn das wiederholte ὁ δέσμιος dort kann wirklich nicht einmal als Wahrscheinlichkeitserweis dienen, dass ein Satz Wiederaufnahme eines in einer solchen Entfernung angefangenen Gedankens sey, der durch die das Ganze vollkommen abschliessende Doxologie v. 20 fg., gänzlich von dem Gebiete des in Cap. IV. Verhandelten geschieden ist. Die erste Meinung, v. 8. sey Wiederaufnahme von v. 1., hat schon Oekumenius, nach ihm Est und Grotius vorgetragen. Der Erste sagt: ἀνταπόδοσίς ἐστι τούτου χάριν, οἷον· τούτου χάριν ἐμοὶ τ. ἐ. πάντων ἁγ. ἐδόθη κτλ. Σκόπει δὲ ὅτι ἀρξάμενος τῆς περιόδου κατὰ τὸ ὀρθὸν σχῆμα ἐν τῇ ἀποδόσει ἐπλαγίωσε, σχηματίσας τὴν ἀνταπόδοσιν πρὸς τὸν περιβολῶν τύπον. Οὕτως καὶ Θουκυδίδ. καὶ Δημοσθ. πολλαχοῦ. Diese unter andern Verhältnissen denkbare Abweichung von der Construction kann, abgesehen von der augenfälligen äussern Härte derselben, aus innern Gründen der Gedankenverknüpfung hier unmöglich angenommen werden. Der Apostel würde dann sagen: desshalb

(weil ihr nun Theil habt an den Gütern des Evangeliums) ist mir, dem Gefangenen, dem Unwürdigen, die Gnade verliehen worden, das Evangelium den Heiden zu predigen. Zweierlei ist hier offenbar widersinnig. Nicht desswegen, weil sie jetzt Christen waren, konnte dem Apostel das Amt gegeben worden seyn, das Evangelium den Heiden zu verkündigen, und eben so wenig wurde dem Gefangenen diese Gnade zu Theil. Es bleibt wenigstens, wenn wir das Letzte nicht so urgiren dürfen, die Erwähnung seiner Ketten in diesem Zusammenhange wenig passend. Vor Allem aber kommt noch hinzu, dass in diesem Zusammenhange die v. 6. 7. vorhergegangene Erwähnung, dass das Evangelium die Heiden berufe, und dass er, der Apostel, Diener des Evangeliums sey, wo also der Apostel das, was er gleich nachher als Hauptgedanke hervorheben will, einstweilen völlig anticipirt, die ganze Entwicklung zur zusammenhangslosesten Confusion macht.

Die zweite Ansicht, v. 13. werde der abgebrochene Gedanke wieder aufgenommen, steht insofern gleich der dritten nach, als v. 13. gar kein äusseres Zeichen der Wiederaufnahme, wohl aber v. 14. in *τούτου χάριν* ein solches sich findet. Wenn Männer wie **Camerar.**, **Zanchius**, **Cramer**, **Winer** jene dieser vorzogen, so geschah es nur um der Meinung willen, v. 14. beziehe sich auf v. 13. zurück. Dass diese falsch sey, kann erst durch eine genauere Erörterung von v. 13. dargethan werden. Hier kann jedoch schon auf Folgendes aufmerksam gemacht werden: 1) es ist unwahrscheinlich, dem natürlichen, numerischen Gefühle eines jeden Schreibenden unangemessen, nach einer so langen Digression wie v. 2—12. den Hauptgedanken mit v. 13. so dürftig abbrechen zu lassen; 2) es bleibt unbegreiflich, wie der Apostel bei der angeblichen innern Beziehung zwischen v. 14. und 13. die Verbindung *τούτου χάριν*, zumal auf das vorhergegangene *διό*, habe wählen können, während die Verbindung durch *καί* in diesem Falle einzig und allein die von selbst dargebotene gewesen wäre.

So bleibt nichts übrig, als zu der schon von **Theodoret** aufgestellten Erklärung zurückzukehren, welcher zu v. 1. und 14. bemerkt: *βούλεται μὲν εἰπεῖν· ὅτι ταύτην ὑμῶν τὴν κλῆσιν εἰδὼς κτλ. δέομαι καὶ ἱκετεύω τὸν τῶν ὅλων Θεὸν,*

βεβαιῶσαι ὑμᾶς τῇ πίστει κτλ. Ταῦτα πάντα ἐν μέσῳ τεθεικὼς ἀναλαμβάνει (v. 14.) *τὸν περὶ προσευχῆς λόγον.* So auch Luther, Piscator, Zeger, Calixt, Corn. a Lap., Lamb. Bos, Homberg, Wolle, Schöttgen, Bengel, Baumgarten, Flatt, Rückert. Dass des Apostels Stellung, welche er den *ἔθνη* gegenüber einnimmt, der leitende Grundgedanke der ganzen Digression v. 2 — 13. sey, lehrt ein flüchtiger Ueberblick schon vor genauerer Erklärung der einzelnen Verse. Allerdings hat die Einschaltung eine ungewöhnliche Länge, aber die bekannte Eigenthümlichkeit des Paulus (Win. S. 438 fg.) erklärt, die grosse Concinnität des eingeschalteten Gedankens rechtfertigt diese Einschaltung an unserm Orte. Der Apostel bittet für sie, als der, der für sie, die Heiden, leidet, dies will er ihnen sagen; aber es drängt sich ihm der Gedanke auf, ob sie auch diese seine Stellung recht erkennen möchten, und so redet er zu ihnen von der Offenbarung des Heilsgeheimnisses und dessen Inhalt in Bezug auf die Heiden, von seiner eigenen Erwählung zum Diener des heilverkündenden Evangeliums — seiner des Unwürdigen (v. 2 — 8) und von der Erhabenheit der Gemeinschaft, der Verwirklichung jener von Gott von Ewigkeit her in Christo getroffenen Bestimmung, in welchem sie volle Freudigkeit des Glaubens hätten, weswegen er auch für sich, bei solcher Herrlichkeit des Berufes, um Stärkung, dass er nicht unterliege, bittet, v. 9 — 13., und dann erst geht er wieder zu dem Gebete für sie über. Ich sehe nun keinen Grund, das *τούτου χάριν* auf etwas Anderes, als auf das nächst Vorhergegangene v. 19 — 22. zu beziehen, indem es sich zwar zunächst äusserlich an v. 22. anreiht, wie schon Calov richtig bemerkte, der Inhalt von v. 22. aber nicht für sich geschlossen, sondern nur Schlussglied der ganzen Entwickelung v. 19 — 23 ist. Ihre vocatio (Calvin) zu dieser heiligen Gemeinschaft musste dem Apostel die ernsteste Veranlassung zu dem Gebete seyn: *ἵνα δώῃ αὐτοῖς δυνάμει κραταιωθῆναι κτλ.* (v. 16.); denn nur dann trat wirklich ins Leben, was der Apostel von ihnen gesagt hatte: dass sie in dieser Gemeinschaft erbaut würden zu einem Wohnhaus Gottes im Geiste.

Dass Paulus hier sich nennt, wo er nicht von sich, son-

dern von einer Handlung reden will, die ihre Beziehung auf Andere hat, muss demgemäss seine Erklärung in der Bedeutsamkeit finden, welche unter diesen Umständen die Nennung seines Namens für die Lesenden haben konnte. Nicht gleich, aber analog ist das Verhältniss, in welchem er dies Gal. 5, 2. 2 Cor. 10, 1. und Philem. 9. thut. Die letzte Stelle steht insofern auch noch der unsrigen näher, als er dort ebenfalls δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ hinzufügt. (Vgl. 2 Tim. 1, 8. Den Genitiv erklärt man gewiss am richtigsten mit Winer: einer, den Christus zum Gefangenen gemacht hat, Gr. S. 158., wie Philem. 13. δεσμοὶ τοῦ εὐαγγελίου, Fesseln, welche das Evangelium angelegt hat; es ist mit diesem Genitiv eine engere Beziehung ausgedrückt, als durch διὰ Ἰ., wie man den Genitiv gewöhnlich zu erklären pflegt; Christus erscheint nicht allein als der, um dessen willen man leidet, sondern als der, welcher das Leiden auferlegt und das ist die Freudigkeit solchen Leidens.) Die Erwähnung aber seiner Person und seiner Gefangenschaft, die ihm um der Heiden willen war von Christo auferlegt worden (als Erklärung des Factums vgl. 1 Thess. 2, 16. Act. 21, 27 fgg. und die folgenden Kapitel der Apostelgesch.), erklärt sich uns, neben der Bedeutung des Paulus als des Heidenapostels (Röm. 1, 5. 15, 15 sq. 1 Tim. 2, 6 sq.), aus der Bedeutung der Fürbitte einerseits und andrerseits aus der Bedeutung des Leidens um Christi willen. Der Apostel stellt (6, 18. vgl. die Anm. hiezu) die Fürbitte als eine Verpflichtung aller Christen hin. Die Bedeutung des Gebetes hängt aber von der Stellung des Einzelnen ab, die er als Christ einnimmt. Das Tröstliche der Fürbitte besteht in dem Bewusstseyn, dass es das Gebet eines erprobten Christen sey. (6, 18. προσεύχεσθαι ἐν πνεύματι vgl. übrigens Jac. 5, 16. 1 Joh. 3, 22. mit Jac. 1, 6. Joh. 16, 23.) Dass nun Leiden eine nothwendige Erfahrung und zugleich ein Probirstein des Christen sey, wusste der Apostel, so gut wie Christus selbst (Joh. 15, 18 fgg.); das Kreuz bringt Verfolgung (Gal. 6, 12.), συμπάσχειν ist eine Bedingung des συνδοξάζεσθαι (Röm. 8, 17.) und so redet der Apostel öfter von diesen seinen Leiden um Christi willen (vgl. Col. 1, 24. 4, 3. Phil. 3, 10. 2 Cor. 1, 5. 4, 8. u. a. St.). Nicht als ob er hier sagen wollte: seht, ich der in Leiden erprobte Christ

bitte für euch; sondern wie die Worte des schwergeprüften Apostels: die Leiden dieser Zeit nicht werth der künftigen Herrlichkeit (Röm. 8, 18.), eine andere Wirkung thun, als die nachgebetete Versicherung im Munde des Ungeprüften, so sind unsere Worte: ich Paulus, euer Apostel, der Gefesselte Jesu Christi um euretwillen bitte für euch und um nichts anderes, als darum, dass dieser Christus, dessen Fesseln ich trage in euern Herzen wohne — eine wahrhaft tröstliche Fürbitte, die Fürbitte eines Christen, welche in dem Bekenntniss, dass er sie zu keinem Andern geführt wissen wolle, als zu dem, dessen Fesseln er trägt, eben so sehr ein Zeugniss von der über Leiden und Schmach erhabenen Herrlichkeit solcher Gemeinschaft als von der Erhörlichkeit eines solchen Gebetes in der erhebendsten Weise ablegt. Und der, welcher so für sie bittet, ist ihr Apostel, es ist die liebende Fürsorge seines Berufes, die solche Fürbitte ihm nothwendig macht. Dies mochte die andere Seite seyn, um deren willen diese Fürbitte den Lesern Freudigkeit geben konnte.

V. 2. *εἴ γε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς*] *Εἴ γε* kehrt unter denselben Verhältnissen auch 4, 21. Col. 1, 23. wieder (2 Cor. 5, 3. ist *εἴ περ* zu lesen.). Es sind hier überall „suppletive Sätze", welche durch *εἴ γε*: „das heisst wenn" eingeleitet werden. (s. Hartung Partikell. 1. S. 391. 395 fg.) Die Ergänzung kann hier nur sich auf *ὑμῶν τῶν ἐθν.* beziehen, der Apostel nennt sich so, in der Voraussetzung, sie würden davon gehört haben. Diese Art der Ergänzung schliesst nicht den Zweifel an die Sache in sich; aber hier wäre die Ergänzung ganz zwecklos, wenn der Apostel an solche schriebe, welche ihn persönlich kannten und deren Zustand er selbst genau kannte. Dass aber *εἰ* hier hypothetisch und der Satz nicht eine Begründung des Vorhergegangenen sey, in welchem Falle *εἰ* und namentlich *εἴ γε* die Bedeutung des causalen *ὅτι* und *ἐπεί* hat (s. Hartung Partikell. II. S. 212., wonach die angebliche Bedeutung: nam des *εἴ γε* in Parenthesen (?), von der schon Hombergk par. p. 294. mit Berufung auf Ael. 9, 8. und nach ihm noch Holzhausen redet, zu corrigiren ist), zeigt die logische Verknüpfung der Gedanken. Es ist nicht wohl denkbar, dass

der Apostel, wenn er sich für seinen Beinamen δέσμ. ὑπὲρ ὑμ. τῶν ἐθν. auf die Bekanntschaft seiner Leser mit diesen Verhältnissen, als auf den Grund dieser Benennung bezogen hätte, dadurch sollte veranlasst worden seyn, eine nicht eben kurze Erörterung dieser Verhältnisse einzuschalten. Wusste der Apostel, dass sie davon bereits gehört hatten, so bedurfte es hierüber nicht der Belehrung; stellt er es als vermuthlich hin, so war die Belehrung an ihrem natürlichen Orte. Und darum müssen wir εἰ hier als hypothetische Partikel fassen.

So begründet diese Stelle, wie in der Einleitung bemerkt wurde, den Zweifel an der in der Ueberschrift namhaft gemachten Bestimmung des Briefes. Man kann diese Bedenklichkeit nicht durch die Annahme heben, ἠκούσατε hiesse firmiter retinetis (Pelagius), wogegen allein schon das Tempus spricht, oder intellexistis (Anselm, Grotius u. A.). Ἀκούειν hat wie das hebr. שמע diese Bedeutung nur dann, wenn das „Vernehmen" zugleich den Begriff des äusserlich Hörens involvirt, indem es sich auf laute Töne, Worte bezieht, und so würde hier dennoch beides, das äusserliche und innerliche Vernehmen, hypothetisch hingestellt. Beachtenswerth erscheint im Verhältniss zu v. 4. (vgl. die Anm. dort über καθώς), dass das Alterthum ἀκούειν besonders von dem aus Schriften geschöpften Wissen braucht, weil das Geschriebene gewöhnlich vorgelesen wurde. Vgl. die Sammlung von Beispielen bei Kypke zu Jac. 5, 11. T. II. p. 427. Für die Bedeutung intelligere hat man sich fälschlich auf Stellen bezogen, wo es: vertragen (vgl. das deutsche: ich kann es nicht hören, ich kann es wohl hören) bedeutet, z. B. Marc. 4, 33. Joh. 6, 60. Nicht einmal Gal. 4, 21. hat ἀκούειν die Bedeutung: Einsicht in eine Sache haben (vgl. Winer, Rückert, Matthies zu d. St.). Offenbar spricht ja auch der Apostel v. 4. als Absicht aus, dass er ihnen ein Zeichen seiner apostolischen Erkenntniss in dem vorher Geschriebenen habe geben wollen, und da ist nicht denkbar, was Calvin meint: credibile est quum ageret Ephesi, eum tacuisse de his rebus. Die Berufung der Heiden zum Reiche Gottes war ja das Erste, was der Ap. den Heiden predigen musste, seine Predigt war ja nur eine Verkündigung des v. 6. angegebenen Inhaltes des μυστήριον; auch ist von Vertheidigung dieser

Lehre oder seines apostolischen Ansehens gegen Angriffe, wovon Calvin redet, im ganzen Context keine Spur zu finden. Die Worte tragen deutlich das Gepräge eines weitern, dem Apostel nicht ganz genau bekannten Kreises an sich, unter welchem er zwar eine Bekanntschaft mit ihm voraussetzt, dennoch aber diese Bekanntschaft nur als eine Voraussetzung hinzustellen und dann eine weitere Belehrung anzuknüpfen für nothwendig findet. Die Worte *τὴν οἰκονομίαν* u. s. w., die schon Chrysostomus richtig erklärte, sind später falsch gedeutet worden, theils durch missbräuchliche Benützung einer angeblichen Parallelstelle Col. 1, 25., theils durch Nichtbeachtung des Erklärungssatzes v. 3. *ὅτι κτλ.* Das Erste bewirkte, dass man eine angebliche Hypallage: *δοθείσης* für *δοθεῖσαν* statuiren wollte, das Zweite, dass man glaubte, *οἰκονομία* bezeichne eine apostolische Verrichtung (Pelag. dispensatio doctrinae, Anselm. officium dispensandae et praedicandae gratiae Dei, das Amt Luther als subjective Amtsthätigkeit *κήρυγμα* Theophylakt vgl. Suic. thes. II. p. 458. Erasmus, Bullinger, Bucer u. A.). Allein in dem Erklärungssatze ist blos von einer That Gottes, der Offenbarung nämlich, die Rede, welche dem Apostel die Erkenntniss eröffnete. Das Moment einer subjectiven Thätigkeit, welches nach jener Ansicht *οἰκονομία* ausdrückte, fände sich unbegreiflicher Weise im Erklärungssatze gar nicht berücksichtigt. Demnach wird die richtige Erklärung nur die des Chrysost. seyn: *οἰκονομίαν χάριτός φησι τὴν ἀποκάλυψιν.* Win. progr. de hypall. cet. p. 15. rationem (*ἀποκάλυψιν*) qua mihi a Christo concessum fuerit cet. *Οἰκονομία* ist Veranstaltung wie 1, 10. *Χάρις δοθεῖσα* vgl. 1 Cor. 1, 4. 3, 10. Gal. 3, 9. Röm. 12, 3. 15, 15. ist an sich nie apostolisches Amt (gegen Rückert); dass hier aber dasselbe gemeint sey, geht aus dem Zusatze *εἰς ὑμᾶς* hervor, „gegeben in Bezug auf euch, für euch" (vgl. Bähr zu Col. 1, 25.) die Heiden. Die Art und Weise dieser Beziehung bestimmt der Ap. v. 8. genauer. Wie jedoch aus dem Erklärungssatze erhellt, bezieht sich hier *χάρις* auf das Amt des Apostels weniger nach seiner äussern Erscheinung, als nach seinem Wesen, die *χάρις δοθεῖσα* ist das *μυστήριον*, welches der Ap. zu verkündigen hat. Wie *οἰκονομ. τῆς χάριτος* die

Gründung der durch die göttliche Gnade errichteten Kirche, aber auch zugleich die dem Ap. gewordene Gnade, das Evangelium unter den Heiden zu verkündigen, heissen könne (so Holzhausen), wird Niemand leicht einsehen.

V. 3. ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον,] ὅτι nämlich dass (einige Mss. haben die glossirende Lesart γάρ); κατὰ ἀποκάλυψιν vgl. Gal. 1, 12. und die Anm. zu 1, 1. und 17. Chrysostomus bemerkt, dass man diese Offenbarung, von welcher der Apostel hier rede, sowohl auf das, was er bei und in Damascus, als in Jerusalem erfahren hatte, ausdehnen müsse. Κατὰ ἀποκ. 2 Cor. 8, 8. Phil. 2, 3. scheint die Weise zu bezeichnen; die gewöhnliche Auffassung: κατά gemäss (zufolge s. Gal. 2, 2.), scheint mir hier nicht ganz passend, da in diesem Falle die Verbalhandlung die davon abhängige Folge wäre, während doch, wie der Gedanke lehrt, ἀποκαλ. und ἐγνωρ. hier in einem Acte coincidiren (vgl. über κατά Bernhardy Synt. S. 239.). Die Lesart ἐγνωρίσθη hat in der Uebereinstimmung der Mss. (A C D F G. u. a.) mit Versionen (z. B. Vulg., Syr.) und der Lesart bei Kirchenvätern (z. B. Chrysost., Theodoret. vgl. Hieron. Pelag.) eine starke äussere Autorität für sich. Die innern Gründe, dass ἐγνώρισε auffallender und dass ἐγνωρίσθη möglicherweise aus v. 5. entstanden sey, scheinen mir diese äussere Autorität (der auch Griesbach, Lachmann folgten) nicht aufzuheben.

Ueber μυστήριον vgl. zu 1, 9., den Inhalt dieses Geheimnisses nennt der Ap. v. 6. (So richtig Chrysost., Theodoret, Theophylakt, Oekumen., Hieronym., Pelag. u. A.)

καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ,] Wetstein schloss die folgenden Worte bis Χριστοῦ in Parenthese, welchem Koppe, Griesbach, Knapp u. A. folgten. Dies halte ich entschieden für falsch; denn den Satz v. 5., der sich durch das Relativum ὃ eng an das μυστηρίῳ des vorhergegangenen Satzes v. 4. anschliesst, von demselben zu trennen, ist Willkühr. Die parenthetische Einschaltung, wollte man eine solche annehmen, schlösse sich erst mit ἐν πνεύματι v. 5. Aber die Annahme selbst scheint mir überflüssig. Die folgenden Sätze bis v. 5. sprechen Praedicate des μυστήριον aus, das μυστήρ. sagt

Paulus, welches euch bereits bekannt ist, vorher aber nie wie jetzt erkannt war. Dies thut er zwar in der Form der beiläufigen Bemerkung, weil erst v. 6. der eigentliche Hauptpunkt hervorgehoben wird, aber die Bemerkung steht doch in einer zu nahen Beziehung zu v. 3., und v. 6. ist zu eng mit v. 5. verknüpft, als dass die Worte wie eine parenthetische Einschaltung betrachtet werden dürften. Ich halte vielmehr nur die hier befolgte Interpunction von Lachmann für richtig. *Καθώς*, wie 1, 4. Der Apostel sagt: „inwiefern" er die Voraussetzung eines *ἀκηκοέναι*, einer Kunde von dem *μυστήριον*, das er verkündige, zu stellen berechtigt sey. Er habe ja von diesem *μυστήριον* schon vorher geschrieben. *Προέγρ.* (vorher schreiben) ist hier wie Röm. 15, 4. gebraucht. Die Vermuthung Oeder's (bei Wolf), das Verbum stehe hier wie Gal. 3, 1. (s. Win. zu d. St.) in der Bedeutung: vormalen, ist falsch. *Ἀναγινώσκοντες* widerlegt diese Meinung. Zu *ἐν ὀλίγῳ* bemerkte schon Chrysost. *διά βραχέων* (vgl. Hieronym., Pelag.). Die Stellen aus Herodot. 4, 36. *ἐν ὀλίγοισι γὰρ ἐγὼ δηλώσω μέγαθός τε ἑκάστης αὐτέων* (Raphel. annotatt. ex Herod. p. 533.) Aristot. Rhet. 3, 11. *ἡ μάθησις, διὰ μὲν τὸ ἀντικεῖσθαι μᾶλλον, διὰ δὲ τὸ ἐν ὀλίγῳ θᾶττον γίνεται*, das *δι' ὀλίγου* des Thucydides (s. Kypke observatt. T. II. p. 293.) dienen zum Erweis der Richtigkeit dieser Erklärung. Eine andere Auffassung von *ἐν ὀλ.*, welche schon Theodoret hatte, wenn er sagt: *προέγρ. ἐν ὀλ. τουτέστι περὶ οὗ νῦν ἔγραψα*, findet sich bei Oekumenius (welcher zwischen der gegebenen und der andern Ansicht schwankt), Erasmus, Camerar., Calvin, Beza, Zanch., Er. Schmidt, Grotius, Koppe. Sie sagen, es sey eine nähere Bestimmung des *πρό* im Compositum *προγρ.* und heisse so paulo ante. Dies wird verworfen werden müssen; denn *ἐν ὀλίγῳ* als Zeitbestimmung wird meines Wissens nie für *πρὸ ὀλίγου* gebraucht, sondern bezeichnet immer den Verlauf einer Sache innerhalb einer Zeit, so dass es mit einer bereits verlaufenen, in der Vergangenheit abgeschlossenen Thatsache gar nicht verbunden werden kann. Act. 26, 28 fg., worauf sich Koppe beruft, beweist nur gegen ihn und für diese Bemerkung.

Der Sinn des ganzen Satzes ist aber von denjenigen miss-

verstanden worden, welche wie Chrysostomus und später Calvin, Marlorat, Hunnius u. A. (s. Calov) unter dem προέγρ. eine frühere Mittheilung, einen andern, früher geschriebenen Brief verstanden. (Ἴσως διά τινων ἐδήλωσεν ἢ οὐ πρὸ πολλοῦ γεγραφὼς ἦν Chrysost. Vgl. die Vermuthungen über 1 Pet. 5, 12.) Schon Theodoret erkannte richtig die Veranlassung dieses Missverständnisses und hob dasselbe. Οὐδὲ γάρ, sagt er, περὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἔφη ὅτι προέγραψα, ἀλλὰ περὶ τοῦ μυστηρίου. Von der ἀποκάλυψις war freilich vorher nicht die Rede. Er sagt ja aber selbst (v. 4.), dass das vorher Geschriebene nur ein Beweis seiner σύνεσις ἐν τῷ μυστηρίῳ seyn sollte. Richtig bemerkt auch Rückert, dass die Bezugnahme auf einen andern Brief schwerlich durch προέγραψα wäre ausgedrückt worden. Vgl. 1 Cor. 5, 9. und προῃτιασάμεθα Röm. 3, 9. Daher stimmen jetzt Alle mit dem von Theodoret, Theophylakt, Bullinger, Zanch., Corn. a Lap., Rhenferd, Calov, Wolf, Baumgarten, Bengel u. A. Bemerkten überein, dass der Ap. hier frühere Aeusserungen in diesem seinem Briefe meine. Dass aber der Ap. 1, 9. 10. im Sinne gehabt habe (so z. B. Er. Schmidt, Bengel), ist nicht wahrscheinlich. Die Worte v. 6. enthalten Anklänge an 1, 14. 18., an 1, 23., an 2, 12. vgl. mit 19. und das Richtige wird seyn, an die ganze Exposition vom Verhältniss der Heidenwelt zur erlösenden Gnade bis hieher zu denken, die ihren Anfangspunkt allerdings 1, 9. genommen hat. So auch die Mehrzahl der genannten Ausleger.

V. 4. πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ,] Calvin's Bedenklichkeiten über den Sinn und die Construction dieses Satzes (er dachte sich πρὸς ὃ mit ἀναγινώσκοντες verbunden) löste er selbst schon richtig durch eine Bemerkung, welche nachher Beza mit den Worten bestätigte: cohaeret hoc cum verbo νοῆσαι. Participium autem ἀναγιν. ponitur sine casu, Graecorum more. Bei solchen Vorgängern kann man sich über so ungeheure Erklärungen, wie die angebliche Resolution Koppe's ist: πρὸς ὃ κτλ. sic resolvi: ὃ ἀναγινώσκοντες δύνασθε νοῆσαι πρὸς αὐτὸ h. e. ἐν αὐτῷ nicht genug wundern. Πρός, eigentlich Ausdruck der selbstthätigen Richtung gegen etwas

hin, wird von den Griechen auch da gebraucht, wo das Verhältniss der Angemessenheit, in welchem ein Factum zu einem andern steht, bezeichnet werden soll. Ob diese Angemessenheit, die der Folge zur Ursache oder die der Ausführung zur Absicht, oder die des Vergleichs, oder die der Norm sey, muss aus dem logischen Wechselverhältniss der durch πρός auf einander bezogenen Begriffe ersichtlich werden. Hier findet, wie Jeder sieht, nur das erste statt. Πρός ist hier nicht in Rücksicht worauf, sondern gemäss, zufolge; ihr könnt, sagt der Apostel, wenn ihr das leset, aus dem Gelesenen erkennen u. s. w. (s. Matthiae §. 591. c. d. vgl. πρὸς ταῦτα demnach Bernhardy Synt. S. 265. πρὸς τὸ ἀδόκητον τεταραγμένους zufolge des u. s. w. Ach. Tat. lib. IV. p. 255. Es war die Uebersetzung ex quo wenigstens ad sensum richtig. Die von Kypke gesammelten Beispiele sind unpassend. Das bei Raphelius aus Herodot beruht auf einem Irrthum. Πρὸς ταῦτα gehört dort (4, 5.) zu συγγνόντας, συγγινώσκειν πρός τι womit übereinstimmen s. Passow unter d. W. Ich bemerke dies, weil noch Holzhausen diese Stelle den Observationsschreibern als Erläuterung unserer Stelle entnommen hat.) Die Erklärung bei Hieronymus und Pelagius, welche sich auf die Uebersetzung von πρὸς ὅ durch prout stützt: non tam totum quod noverat proferens, quam ostendens ex modico quid taceret (Hieron.), oder: non quantum poteram ego scribere, sed quantum vos assequi valebatis (Pelagius vgl. Chrysotomus und Oekumenius: βαβαὶ ὥστε οὐκ ἔγραψεν ὅσα ἐχρῆν, ἀλλ' ὅσα ἐχώρουν νοεῖν) ist ein Irrthum über den Gebrauch der Praeposition, der an unserer Stelle am leichtesten aus dem dann gänzlich bedeutungslosen ἀναγινώσκοντες klar wird. Uebrigens bezieht sich ὅ nicht, wie Einige meinten, auf das Neutrum ὀλίγῳ, denn dies vertritt blos die Stelle eines adverbialen Zusatzes; sondern in πρὸς ὅ ist das Object von προέγραψα enthalten: inwiefern ich mit Wenigem vorher (solches) schrieb, wonach ihr u. s. w.

Ἀναγινώσκοντες νοῆσαι bezieht sich unstreitig auf die Sitte des öffentlichen Vorlesens. Wonach ihr im Lesen (dauernde Handlung) zu erkennen (ein augenblicklich eintretendes Factum) vermögt u. s. w. Νοεῖν vgl. 3, 20. Röm. 1, 20. 1 Tim. 1, 7.

Heb. 11, 3. mit Matth. 15, 17. auf irgend eine Weise inne werden; wie? sagt nicht das Verbum an sich, sondern der Context. Hier ἀναγινώσκοντες. (Dass Rückert's Behauptung, νοεῖν werde nur von einer durch Reflexion möglichen Erkenntniss gebraucht, falsch sey, erweist Heb. 11, 3. πίστει νοοῦμεν.) Ueber die Verbindung σύνεσις ἐν vgl. zu 1, 15. und 3. Esr. 1, 33. τῆς συνέσεως αὐτοῦ ἐν τῷ νόμῳ κυρίου. Σύνεσις ist das verständige Wissen, Verstand und Verständniss (Jes. 29, 14. בינה σύνεσις, בין scheiden, συνίημι verbinden, beides die das Verständniss des Urtheils bildenden Acte). Vgl. 1 Cor. 1, 19. Col. 1, 9. 22. 2 Tim. 2, 7. und gute Bemerkungen bei Bähr zu Col. 1, 9. Richtig macht auch den Unterschied zwischen συνίεναι und νοεῖν bemerklich Tittm. de syn. lib. 1. p. 191. Jenes Verständniss des Apostels ist aber kein anderes, als eine σύνεσις πνευματική, und nicht die menschlichen Raisonnements und sich selbst überlassenen verständigen (1 Cor. 1, 19—28. 2, 6—16.) Urtheilens. Wir könnten das schon aus 1, 17. vgl. das dort Bemerkte, abnehmen, v. 5. aber sagt noch der Ap. ausdrücklich, wem er dieses Verständniss danke. Das μυστήρ. nennt er hier das Geheimniss Christi. Vergleichen wir 1, 9 fg. und 3, 6., so möchte der Genitiv wohl am besten aufgelöst werden durch: das Geheimniss, welches sich an Christus knüpft. Auf jeden Fall ist die von Holzhausen beigebrachte Erklärung gen. obj. de Christo sc. gentilibus aeque ac Judaeis praedicando falsch; denn v. 6. ist nicht von der Predigt, sondern von dem factischen Antheil an der göttlichen Verheissung die Rede, welchen auch die Heiden hätten.

Im Gegensatz zu der vorhin gerügten irrthümlichen Auffassung der Alten von πρὸς ὅ κτλ. setze ich das Urtheil Beza's her: optimo vero jure de se ista praedicare apostolum, re ipsa cognoscet, quisquis perspexerit, quam sublimiter et prorsus divine totum illud argumentum ab initio epistolae pertractarit. Wie wäre aber auch solches Verständniss bei ihm befremdlich, da jetzt gerade die Fülle der Offenbarung sich über die Menschen ergossen hatte. Davon redet der Ap. im folgenden Verse.

V. 5. ὅ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις

αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι·] Nicht um sich zu legitimiren, nicht um durch die Erwähnung des *πνεῦμα* den Schein unerlaubten Selbstlobes zu tilgen, oder was sonst noch einzelne Ausleger von pretiösen Rücksichten der gewöhnlichen armseligen Bedenklichkeit, die das Product innerer Unfreiheit und Unwahrheit ist, zur Erklärung dieser Worte aufgefunden, nicht solches hat der Ap. im Auge, wenn er also fortfährt. Einmal eingegangen auf diesen Beruf, der von dem den Heiden gebrachten Heile zeugt und auch sein, des Apostels Beruf, ist, überwältigt ihn der Gedanke an die Herrlichkeit dieser Offenbarung. In dem Gedanken an die überreiche Seligkeit dieses Berufes bricht des Apostels Rede wie ein Strom über die Schranke, die er sich anfangs selbst gezogen hatte, Alles strömt ihm zu, was nur gerade im Gegensatze zu dem Bewusstseyn seiner eigenen menschlichen Unwürdigkeit und Schwäche an diesem seinem Amte als gross und erhaben genannt werden mochte und das ist das Gefühl, aus welchem wir uns auch diese Worte zu erklären haben. Et hoc ad extollendum pretium et divinitatem evangelii Ephesiis praedicati facit, quod mysterium hoc divinae benevolentiae gentibus quoque exhibendae superioribus saeculis vulgo incognitum, nunc autem sanctis apostolis et prophetis Christi per spiritum revelatum fuit, sagt Bucer.

Von kritischen und sprachlichen Schwierigkeiten bietet unsere Stelle nichts von Bedeutung dar. Die Lesart *ἐν ἑτέρ. γ.* ist mit Recht jetzt allgemein aufgegeben. Für *ἑτέρ. γ.* sprechen bedeutende äussere Autoritäten (s. Griesb.) und der innere Grund, dass die scheinbare Schwierigkeit des doppelten Dativs *γεν.* und *τοῖς υἱοῖς* die Einschaltung von *ἐν* als nähere Erklärung veranlassen konnte, *Γεν.* ist Dativ der Zeitbestimmung (s. Beispiele aus dem N. T. bei Winer S. 176.), *γεν.* wie Col. 1, 26. vgl. Act. 14, 16. 15, 21. Luc. 1, 50. und das heb. דור in weiterem Sinne als Menschenalter: Periode überhaupt. (Ambros. aliis saeculis). Dem *οὐκ ἐγνωρίσθη* (s. zu 1, 9.) setzt er das *ἀπεκαλύφθη* (vgl. zu 1, 17.) entgegen. Er verneint hiemit, dass zu andern Zeiten eine Erkenntniss stattgefunden habe, die der jetzigen Offenbarung gleichkäme, dem Ausdrucke nach scheint es, dass er an Offenbarungen, die frühere Zeiten erhielten, gar nicht denke, sondern dass ihm

blos die Offenbarung seiner Zeit vorschwebe. Dies scheint auch aus dem Gegensatze der Personen hervorzugehen. *Τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων* בני אדם ist eine Bezeichnung der Menschen, die von Paulus sonst nicht mehr, überhaupt im N. Testamente selten, nie aber ohne Emphase gebraucht wird. Diese Emphase ist aber aus später zu entwickelnden Gründen von der Mehrzahl der Ausleger sehr falsch bestimmt worden. Die Ansicht Bengel's: *τοῖς υἱ. τ. ἀνθ.* bedeute an sich die Propheten des A. Bundes, ist die unglücklichste Vermuthung, die er um nichts glücklicher durch die Bemerkung unterstützt: besonders Ezechiel werde so oft בן אדם genannt. So heisst ja Ezechiel als Mensch nicht aber als Prophet, und dass der בן אדם dort ein Prophet ist, wissen wir nur, weil Ezechiel so angeredet ist; vorher aber sollten wir hier wissen, dass die *υἱοὶ τ. ἀνθ.* Propheten seyen? Eben so verfehlt ist die Ansicht des Hieronymus: filii hominum stehe in Gegensatz zu filii Dei, oder wie Bucer sagt: es seyen die vulgo homines, Bullinger die gentes. Denn erstens könnten die Worte diese Beziehung nimmermehr an sich, sondern nur durch einen im Context deutlich ausgesprochenen Gegensatz erhalten, und zweitens widerspricht die Annahme einer solchen Beziehung jedem vernünftigen Sinne der Stelle. Dass die gentes, quae sine Christo erant, nichts von diesem Mysterium wussten, musste der Apostel als etwas sich von selbst Verstehendes betrachten und hatte es von den Heiden wenigstens schon ausdrücklich gesagt (2, 12.). Sollte er aber an den natürlichen Menschen (der vulgo homo, filius hominum als Gegensatz zu erleuchteten Männern) gedacht haben, so war der Zusatz *ἑτέραις γενεαῖς*, die ganze Verweisung auf frühere Geschlechter, sinnlos; denn zu keiner Zeit kann nach dem Apostel ein solcher aufnehmen, was des Geistes Gottes ist (1 Cor. 2, 14.). Wenn nun im directen Widerspruch mit dieser Beziehung auf einzelne Zustände Chrysost., Theophyl., Oekumen. in den Worten *τοῖς υἱ. τῶν ἀνθρ.* die Allgemeinheit hervorgehoben sehen: *ὅτι πᾶσιν ἀνθρώποις οὐκ ἀπεκαλύφθη* (Calixt: non vulgo cognitum), so kam dies zwar dem Wortsinne viel näher, aber man verkannte, dass der Gedanke: es war früher nicht Allen bekannt, wie jetzt Einzelnen, gar kein Gegensatz ist, dass dies nicht

hätte comparative ausgedrückt werden können. Auch verliess Chrysostomus selbst diese Erklärung und hob diese comparative Stellung der Sätze als den Hauptpunkt für die Erklärung hervor: ὅτι οὕτως οὐκ ἐγνωρίσθη, wie dies dann schärfer später von Calvin, Beza, Piscator, Vorst, Est und Andern ausgesprochen wurde. Non dicit simpliciter incognitum illis fuisse de vocandis gentibus mysterium, sed veteres illos confert suae aetatis sanctis et apostolis (Marlorat.). Indem sonach der Apostel nicht jegliche Erkenntniss dieses μυστ. in früheren Zeiten ausschliesst, sondern nur sagt: dem Jetzigen sey das Frühere nicht gleich gewesen, wird uns der Ausdruck τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπ. als Bezeichnung des Menschengeschlechtes im Ganzen seine Bedeutung aus dem Gegensatze der ἅγ. ἀπ. καὶ προφῆται so am besten erhalten, dass wir annehmen, der Ap. habe damit die Bedürftigkeit des vom Menschen geborenen Menschen hervortreten lassen wollen, indem er die Menschen als Menschenkinder den der Offenbarung durch den Geist gewürdigten Aposteln gegenüberstellt. Nicht dass er damit den Grund der früheren Unwissenheit hätte benennen wollen, wie Baumgarten meint. Er redet ja nicht vom Wissen der frühern Geschlechter, sondern von dem, was ihnen bekannt wurde, und eben so wenig bezeichnet er den Umstand, dass ihnen die Erkenntniss fehlte, als Product der menschlichen Schwachheit (so wenig wie die spätere Offenbarung als Product der menschlichen Stärke), sondern als Folge einer mangelnden Offenbarung von der Art, wie sie jetzt den Aposteln zu Theil geworden war. Den Menschenkindern, die von den Geheimnissen Gottes nichts wissen können, ward früher keine Kunde, wie jetzt die Offenbarung ist, welche den Aposteln zu Theil wurde. Er nennt sie ἅγιοι ἀπ., hier in dem Zusammenhange nothwendig, nicht wie De Wette meint: eine Spur unapostolischer Abfassung des Briefes. Was konnte der Apostel, der alle Christen ἅγιοι nennt, für ein zartes Bedenken haben, die Apostel, zu denen er auch gehörte, ἅγιοι zu nennen? Nennt er denn sich κατ' ἐξοχήν so? Oder war es eine Tugend der Apostel, ἅγιοι zu seyn, dass sie nicht hätten wagen können, mit Anstand davon zu reden? — Die von Gott berufenen Apostel sind es, welche er in dieser ihrer

Stellung den Menschenkindern gegenüber ἅγιοι nennt (vgl. über ἅγ. zu 1, 1. und Luc. 1, 70. Act. 3, 21.). Es sind seine, Gottes Gesandte. (Αὐτοῦ sc. θεοῦ. In dem ἀπεκαλ. ἐγνωρίσθη v. 5. latirt kraft des Zusammenhanges mit dem ἐγνωρίσθη v. 3. und dessen Stellung zu χάριτος τοῦ θεοῦ die ergänzende Bestimmung: von Gott. vgl. αὐτοῦ v. 6. und Stallbaum zu Plat. Gorg. 520. E. Win. S. 130.) Der Mangel des Artikels vor προφήταις bestimmt uns auch hier, die Verbindung ἀποστ. καὶ προφ. so wie 2, 20. aufzufassen. Aus νῦν erhellt bis zur Evidenz, dass unter προφ. die Propheten des A. Bundes nicht gemeint seyn können. Ebenso würde ich mit Hieronym., Anselm., Vatable, Bucer, Piscator, Bullinger, Calov, Baumgarten, Flatt, Rückert u. A. ἐν πνεύματι mit dem Verbum ἀπεκαλύφθη verbinden. Ueber die Bedeutung vgl. dann zu 2, 22. Denn des Ambros. und Erasmus Meinung, ἐν πνεύματι gehöre zum Folgenden, zeigt sich schon um des Zusatzes ἐν Χριστῷ willen als gänzlich unstatthaft und zur Verbindung mit προφήταις (so Chrysost., Koppe und Holzhausen.) statt οὖσιν ἐν πνεύματι sehe ich bei dem Mangel des Artikels vor der Praeposition keinen zwingenden Grund, den entschiedensten Grund aber dagegen dann, wenn man ἀπόστ. und προφ. als verschiedene Personen betrachtet. Denn was liesse sich für ein Grund angeben, dass nur die Propheten, nicht auch die Apostel dies hier im Zusammenhange so bedeutsame Praedicat erhalten (das freilich etwas anderes heisst, als „in jüdischen Vorurtheilen nicht befangen", wie Holzhausen uns belehrt)?

Die alten Theologen aber fanden noch eine andere Schwierigkeit zu beseitigen. Sie wussten aus den eigenen Worten des Herrn von den Offenbarungen der Schriften des A. Bundes über ihn. (Joh. 5, 39. 46. cit. von Chrysost. Luc. 10, 24. cit. von Hieronym., Theodoret Matth. 11, 13. cit. von Theophylakt.) Sie wussten, dass der Apostel in der Berufung der Heiden die Erfüllung bestimmter alttestamentlicher Weissagungen erkannte (Röm. 9, 25. (16, 26.) Gal. 3, 8. Act. 13, 47. 28, 28.). Selbst Koppe sagt noch: gentes omnes ad religionem Jehovae esse adducendas per Messiam, utique hoc — diu praedixerant prophetae, inprimis Esaias. Dies war Grund genug

zu der Frage, wie sich denn dieser Ausspruch gegenüber den Weissagungen des A. Ts. verhalte. Nur darin irrten die Meisten, dass sie glaubten, unmittelbar an unsere Worte die Frage mit Chrysostomus anschliessen zu können: τί οὖν εἰπέ μοι οὐκ ᾔδεσαν οἱ προφῆται; während der Apostel eben so wenig der Propheten hier bestimmt gedenkt, als er die Möglichkeit einer frühern Offenbarung ausschliesst. Er sagt nur: ὡς νῦν — ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη. Auch das war ein Irrthum, wenn sie von diesem Gesichtspunkte aus sich zum Theil zu den falschen, oben schon widerlegten Erklärungen von τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπ. führen liessen. Die Meisten jedoch sagten im Allgemeinen das Richtige über das Verhältniss der neutestamentlichen Erkenntniss zur früheren. Sie erkannten, dass ein Unterschied seyn müsse, wenn der Kleinste im Himmelreich nach dem Worte des Herrn grösser ist, als der grösste Prophet des A. Bundes (s. Matth. 11, 11. Luc. 7, 28.), wenn viele Propheten und Könige das zu sehen begehrten, was Christi Jünger sahen, welche darum selig gepriesen werden (Luc. 10, 23. 24.). Sie fanden, dass der Unterschied bestehe in dem Verhältniss von Hoffnung und Erfüllung (aliud est enim in spiritu ventura cognoscere, aliud ea cernere opere completa, Hieronym. vgl. Chrysost. οὕτως οὐκ ἐγνωρίσθη διὰ πραγμάτων αὐτῶν καὶ ἔργων vgl. Theodoret, Theophylakt und Oekumen.), dass der Prophetie darum nur eine allgemeinere nicht eine specielle Erkenntniss zugeschrieben werden dürfe (Calov: distinguendum inter cognitionem generalem et specialem. Calvin: ipsi prophetae ex certa revelationem vaticinabantur; sed interea nec tempus, nec ratio illis constabat, vgl. damit die Behauptung Rückert's, dass die theologische Schule den Propheten „eine Allwissenheit" über die Heilsveranstaltung des N. T. beigelegt habe) u. dgl. Wir, die wir gesehen haben, dass es sich hier um eine wirkliche Gegenüberstellung alter und neuer Offenbarung gar nicht handle, können hierauf nicht weiter eingehen. Es genügt einzusehen, dass eine Mittheilung des Geistes, wie sie die Apostel erfuhren, eine Mittheilung, welche in die ganze bereits vorhandene Wahrheit der Erlösung nur einführte (vgl. Joh. 16, 13.), wirklich specifisch verschieden von jeder früheren war. Uebrigens ist es hier zunächst nur die in der Alles um-

fassenden Kraft der Erlösung enthaltene specielle Beziehung derselben auf die Heiden, welche der Apostel nach dem Zusammenhange des ganzen Briefes besonders im Auge hat, wie der folgende Vers lehrt.

V. 6. *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας (αὐτοῦ) ἐν τῷ Χριστῷ διὰ τοῦ εὐαγγελίου,*] Dieser Satz ist weder Absichtssatz von *ἀπεκαλύφθη* abhängig (so Flatt), noch Absichtsatz abhängig von *ἐγνώρισε* (*ἐγνωρίσθη*) v. 3. (so Morus), sondern Erklärungssatz: dass nämlich u. s. w. Der Apostel giebt den Inhalt des *μυστήριον* jetzt an. Der Begriff von *κληρονομία* ist dem Apostel so bestimmt (v. 1, 14. 18.), dass er die nähere Angabe des Objectes hier wie Röm. 8, 17. Gal. 3, 29. unterlässt. Die Beziehung jedoch, welche *σύν* im Compositum ausspricht, ist eine andere als Röm. 8, 17.; dort ist der, mit welchem sie erben, Christus, hier sind es die Andern, welche auch das Erbe bekommen, die *ἅγιοι* (2, 19.), die gläubig gewordenen Israeliten (s. Chrysost. zu u. St.), und der, in welchem sie es sind, ist Christus. (Dies Letztere schliesst die Beziehung auf Christus cum Christo Hieronym., oder die Doppelbeziehung cum Christo et sanctis Bucer, aus. Vgl. Gal. 3, 29. *εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα — κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.*). Es scheint, dass *σύσσωμα* und *συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελ.* nur weitere Beziehungen sind, welche in dem Begriffe *συγκληρον.* liegen, und die von dem Apostel hier angereiht werden, weil er sie vorher schon in seinem Briefe berührt hatte. Denn eine Steigerung, wie Hieronym., Pelagius meinten, kann ich in dem Verhältnisse dieser Worte zu einander nicht finden. *Σύσσωμος*, von dem Ap. wohl selbst gebildet, kommt nicht mehr vor, als bei Kirchenvätern, Suic. thes. T. II. p. 1191. Als Miterben gehören sie dem ganzen Leibe (s. 1, 23.) an, wie ihnen die *ἐπαγγελία* angehört (s. 2, 12.). Es liegt in dem Begriffe *συγκληρονόμος* ein Gedoppeltes, ein persönliches und ein sächliches Verhältniss der Gleichheit. *Συμμετ.* vgl. 5, 7. *συμμετέχειν* Thom. Mag. p. 219. Die Lesart *ἐπαγγελίας αὐτοῦ* ist schwankend. *Αὐτοῦ* fehlt A B C D* in Versionen z. B. der Vulg. bei Hieron., Pelag.; Chrysostomus liest in der

Erklärung τοῦ θεοῦ, die andern griechischen Commentatoren, dann Ambrosiast. haben die recepta. Die Schwierigkeit, αὐτοῦ zu erklären, welche in den abweichenden Meinungen der Aelteren heraustritt, macht mich bedenklich, αὐτοῦ mit Lachmann zu streichen. Gewiss ist aber dann die Beziehung des αὐτοῦ auf πνεῦμα (so Ambros.) eben so falsch, als die Erklärung des Grotius, Bengel u. A., die ἐπαγγελία sey das πνεῦμα ἅγιον, was schon Calov mit Recht abgewiesen hat, da der Context nicht im Geringsten zu dieser Beschränkung nöthigt, und der Begriff von κληρονόμος, welchen συμμέτοχ. τῆς ἐπαγγ. nach der einen Seite hin erläutern soll, ein viel weiterer ist. Aus dem Begriffe von μετέχω geht allerdings hervor, dass ἐπαγγελία hier, wie Gal. 3, 22. u. a. St., Object der Verheissung sey. Da aber die Verbindung von ἐπαγγελ. mit ἐν τῷ Χριστῷ (so z. B. Koppe, Holzhausen) als durchaus grundlos abgewiesen werden muss, so werden wir im Allgemeinen die Bemerkung des Oekumenius: βασιλεία μὲν γὰρ ἐπήγγηλται παρὰ τοῦ πατρός billigend sagen müssen: als den Inhalt des geoffenbarten Geheimnisses bezeichnet der Apostel die Mittheilnahme der Heidenvölker an den von Gott verheissenen Gütern des Heiles (s. über αὐτοῦ zu v. 5.). Die gehören ihnen an in ihrer Gemeinschaft mit Christus, als dem letzten Grunde solchen Besitzes, durch das Evangelium, als der nächsten Vermittlung, welcher sie die Gemeinschaft mit Christus wie Alles, was hieraus folgt, danken. Dieser nächsten Vermittlung muss aber hier der Apostel im Zusammenhange mit dem Puncte (v. 2.), von welchem die ganze weitere Entwicklung ausging, vor Allem gedenken. An dieses Wort reiht sich dann auch das Folgende an. (Statt ἐν τῷ Χριστῷ liest Lachm. mit A B C D* Copt. Vulg. Χριστῷ Ἰησοῦ.)

V. 7. οὗ ἐγενόμην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ —] Die Lesart ἐγενήθην, welche Lachmann nach A D* F G. recipirt hat, scheint insofern beachtenswerth, als die seltnere Form mit der gewöhnlichen könnte vertauscht worden seyn. (Vgl. Lob. ad Phryn. p. 109. Thom. Mag. p. 75. Win. S. 77.) Nur ist die äussere Autorität keines-

wegs hinreichend, und die Künstelei des Oekumenius, welcher ἐγενόμην im Texte, in der Erklärung aber ἐγενήθην liest und hiezu bemerkt: οὐδὲν γὰρ ἐγὼ ἔργον ἐμὸν συνεισήνεγκα τῇ χάριτι ταύτῃ (ähnl. Rückert), dient um so weniger zur Empfehlung, als diese angebliche Emphase des ἐγενήθην in den Stellen Col. 4, 11. 1 Thess. 2, 14. vgl. Act. 4, 4. auch nicht die geringste Bestätigung findet. Noch weniger empfehlenswerth ist die von mehr Autoritäten (A B C D* F G. Vulg. It. Copt.) unterstützte und von Lachmann recipirte Lesart τῆς δοθείσης. Sie erscheint als offenbare Nachbildung von 3, 2. oder als Versuch, das Participium an χάριτος anzuschliessen, während für die Aenderung des Genitivs in den Accusativ nicht leicht ein Grund sich denken lässt. Denn die Verbindung ἡ δωρεὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης (das Geschenk, welches besteht in der mir gegebenen Gnade Gottes) konnte nicht wohl Jemandem so auffallend erscheinen, um δοθείσης in δοθεῖσαν zu ändern.

Paulus nennt sich hier διάκονος des Evangeliums, wie Col. 1, 23. vgl. 2 Cor. 6, 4. 11, 23. Διάκονος (διακονεῖν τι, διακονεῖν τινί τι) bezeichnet den Diener in seiner Thätigkeit für den Dienst, ὑπηρέτης (ὑπηρετεῖν τινι) in seiner Thätigkeit für den Herrn vgl. 1 Cor. 4, 1. mit Col. 1, 7., δοῦλος in seiner Abhängigkeit vom Herrn. Die Botschaft ist nicht des Apostels Machwerk, sondern ein Ruf der Gnade Gottes vom Himmel herab auf die Erde, darum ist sie den Aposteln ein Herr, dem sie dienen, eine fröhliche Kunde, die sie gehorsam tragen in alle Lande.

Δωρεά hier wie 4, 7. Röm. 5, 17. die einzelne Gabe. Wunderlich erklärt es Grotius für das donum linguarum. Es liegt dieser Erklärung dieselbe Vernachlässigung des Satz- und Gedankenzusammenhangs zu Grunde, welche die Erklärungen von Corn. a Lap., Flatt u. A. veranlasst hat. Sie meinen δωρεὰ τῆς χάριτ. sey die Gabe des heiligen Geistes, wie denn auch schon Chrysost. unbegreiflicher Weise die ἐνέργ. sich als etwas dem Ap. Inhaerirendes dachte (vgl. die Meinung Späterer, der Apostel rede hier von der Kraft, Wunder zu verrichten). Man mag diese Worte mit δοθείσης oder mit ἐγενόμην verbinden (eine Verbindung jedoch, die als völlig unbe-

gründet abgewiesen werden muss), so bezeichnet ἐνέργεια in jedem Falle nur eine Qualität der göttlichen Macht, (δυνάμεως αὐτοῦ), und der Apostel redet von der Machtäusserung Gottes, als dem Grunde des empfangenen Geschenkes (κατά gemäss), mit denselben Worten wie 1, 19. vgl. d. Anm. z. d. St. Welche Gabe der Apostel aber meine, sagt er v. 8. ἐν τοῖς ἔθνεσιν κτλ.; dort benennt er den Inhalt der δωρεά. Zu unsern Worten bemerkt richtig Calvin: in hoc dono praedicat Dei potentiam ac si diceret: nolite respicere, quid sim meritus, quia Dominus ultro mihi sua liberalitate hoc contulit, ut sim apostolus gentium, non mea dignitate, sed ejus gratia. Nolite etiam respicere, qualis fuerim: nam domini est, homines nihili extollere. Haec est potentiae ejus efficacia, ex nihilo grande aliquid efficere. (Vgl. zu 1, 1.) Dies ist die Empfindung, aus der wir uns auch den folgenden Ausruf zu erklären haben:

V. 8. ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη —] Gewöhnlich denkt man sich den Infinitiv εὐαγγελίσασθαι von ἡ χάρις αὕτη abhängig und der Apostel soll mit v. 8., während schon v. 7. „die Gedankenreihe hätte schliessen können", noch einmal von Neuem begonnen haben zu entwickeln, was ihm so sehr am Herzen lag. Mir scheint dies unangemessen. Mit εὐαγγελίσασθαι spricht der Apostel von einem vorher nicht berührten Punkte, seiner Predigt nämlich. Der Gedanke schliesst sich als nähere Bestimmung dessen, was er unter δωρεά meine, vollkommen passend an v. 7. und demgemäss halte ich es für natürlicher ἐμοὶ — αὕτη als einen Ausruf zu betrachten, mit welchem der Ap. seine Rede, ganz ähnlich wie 2, 6., unterbricht, ein Ausruf, der auch der ganzen Stimmung, in welcher der Ap. hier schreibt, durchaus entspricht. Wir vermeiden durch diese Annahme die ausserdem nothwendige Widernatürlichkeit, uns in einer Einschaltung, deren ungewöhnliche Länge man nur aus dem ungehemmten Strome der sich aneinanderreihenden Gedanken erklären kann, auf einmal einen Haltpunkt nach einer abgeschlossenen Periode annehmen zu müssen, nach welchem unbegreiflicher Weise der Apostel nun doch nicht zu der Hauptsache zurückkehrt, sondern von neuem in selbstständiger Satzreihe Zwischengedanken aus-

spricht. Es versteht sich von selbst, dass dann αὕτη als rückdeutend auf v. 7. genommen werden muss. Zu dem von dem Superlativ gebildeten Comparativ vgl. die Beispielsammlung bei Wetstein (wo jedoch die Stelle aus Thucydides nach Herstellung der richtigen Lesart zu streichen ist) und Win. S. 65. Matthiae S. 260. Ob solche Formen eine Verstärkung des Begriffes (longe minimo, ac si dicas minimorum minimo Beza vgl. Erasmus), aus welcher Absicht die Formbildung mag hervorgegangen seyn, in wirklichem Gebrauche überall ausdrückten, scheint mir nach den Beispielen zweifelhaft. Hier jedoch, wie μειζότερος 3 Joh. 4., würde es passen. Der Artikel τῶν ist mit Recht nach äussern Autoritäten von Griesbach, Knapp, Lachmann gestrichen worden. Im Uebrigen steht die Lesart gesichert, die Lesarten ἀνθρώπων und ἀποστόλων ganz unbedeutender Autoritäten sind Zusätze einer differirenden Auslegung (οὐκ εἶπε τῶν ἀποστόλων sagt Chrysost. mit Hindeutung auf 1 Cor. 15, 9.). Dass der Ap. überhaupt, dass er hier gerade also von sich denkt und schreibt, kann einen Christen wenigstens nicht befremden. Der Apostel redet überall so, wo er das Verhältniss seiner persönlichen Ansprüche zur göttlichen Gnade berührt (vgl. die zu 1, 1. genannten Stellen.). Zu ähnlichen Aussprüchen mag ihn allerdings hin und wieder besonders der Gedanke an die Gnade Gottes bewegen, welche den Feind Christi, den Verfolger der Gemeinde, liebte, suchte und überwältigte (s. 1 Cor. 15, 9.), aber das Hauptgewicht konnte der Apostel unmöglich darauf legen, nach dem, was er 1 Tim. 1, 13. vgl. mit Phil. 3, 6. sagt. Auch dient die Stelle aus dem Korintherbriefe nicht ausschliesslich zur Erklärung der unsrigen. Von seinen Mitaposteln katte keiner vorher die Kirche verfolgt, es ist daher natürlich, dass er dort dies als den Umstand hervorhebt, um dessen willen er geringer als die andern Apostel sey. Hier ist der Ausdruck viel allgemeiner (wie auch Theophylakt anerkennt), wir werden daher auch recht thun, einen allgemeineren Grund desselben zu suchen. Diesen kennt aber jeder Christ. In die Tiefen des Innersten sieht Jeder nur für sich; was er in sich sieht, sieht er nicht an Anderen. Das aber, was er dort erblickt, sagt ihm, dass die Sünde in ihm wohne (Röm. 7, 17.)

und der Zorn Gottes über ihm sey und dass er jetzt, da die Gnade ihn errettete, nichts habe, was er nicht empfangen hätte (1 Cor. 4, 7.). Und sieht er nun auf Andere, so kann er nur sich richten und sagen: ἐγὼ ἐλαχιστότερος πάντων ἁγίων; denn das Herz der Andern durchsieht nicht er, sondern nur Gott. So spricht jeder Christ das gleiche apostolische Bekenntniss aus, wie er das gleiche Rühmen hat, nicht aus sich, oder über sich, sondern ἐν κυρίῳ καυχᾶται (1 Cor. 1, 31.). Je grösser und herrlicher aber die Gaben der Gnade waren, die der Apostel vor allen Andern empfangen hatte, mit um so tieferem Ernste fühlt er sich zu diesem Bekenntniss gedrungen.

ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ,] Ueber die Verbindung dieser Worte s. das unmittelbar vorher Bemerkte. Aus welchem Grunde Lachmann ἐν gestrichen habe, sehe ich nicht ein, da ausser A C. und der Kopt. Uebersetzung die Lesart der besten andern Handschriften in Uebereinstimmung mit dem Syr., der Vulg. (vgl. Hieronym., Pelag.) Chrysost., Theodoret. für ἐν spricht. Ueber den Infinitiv vgl. Win. S. 266 fg. 274 fg. Ueber τὸ πλοῦτος vgl. zu 2, 7. und 1, 7. Ἀνεξιχν. Hesych. ἀκατάληπτος findet sich nur noch Röm. 11, 32. Schon Grot. citirt aus den LXX Hiob. 5, 9. 9, 10. Das Verbum ἐξιχνιάζ. Sap. 9, 16. Sir. 1, 3. 18, 4. Dass πλοῦτος τοῦ Χρ. ein conciser Ausdruck für πλοῦτος τῆς χάριτ. τ. Χρ. sey (Grot. zu Röm. 11, 33. Koppe), ist unerweisbar. Die Meinung, πλοῦτος sey die Menge der Christo erworbenen Menschen (Baumgarten) hat im Praedicate ἀνεξιχν. die beste Widerlegung, wenn es deren bedürfte. Der sonstige Gebrauch des Wortes bei dem Ap. verbietet aber auch, mit Pelagius an futuras haereditates, divitias promissas zu denken. Phil. 4, 19. Röm. 11, 33. bezeichnet πλοῦτος den Reichthum, den Gott hat, den Ueberfluss seiner himmlischen Herrlichkeit nach allen Seiten. Der Apostel liebt es, das, was Gott besitzt, der Bedürftigkeit gegenüber πλοῦτος zu nennen. Denn so ist Gottes Besitzthum die Hoffnung des Armen (πτωχός). Es erklärt sich so, wie man auf den Gedanken gerieth, πλοῦτος als Bezeichnung der Güte zu fassen (vgl. Flatt). Auch die Erklärung: thesaurus beneficiorum, quae contingunt a Deo vel a Christo (so unter den Neuern Wahl vgl. Va-

table) ist aus dem Context ins Wort hineingetragen. Gut sagt Theodoret: καὶ πῶς κηρύττεις, εἴπερ ὁ πλοῦτος ἀνεξιχνίαστος; Τοῦτο γάρ αὐτό, φησι, κηρύττω ὅτι ἀνεξιχνίαστος. Vgl. zu v. 9. οὐκ ἰχνηλατῶ τὰ ἀνεξιχνίαστα, ἀλλὰ τὸ νῦν ἀποκαλυφθὲν μυστήριον τοὺς ἀγνοοῦντας διδάσκω. Bullinger: jam evangelium exponit investigabiles divitias Christi, non illas quidem quas nemo nostrum percipere potest, sic enim frustra praedicaretur nobis evangelium: sed quod quisque pro modulo et dono suo tantum percipiat opum coelestium, quantum ad salutem consequendam satis est. Der Reichthum Christi ist die Fülle seiner Herrlichkeit, die Gott offenbar macht an der Gemeinde, die im Glauben an Christus auch wieder Gemeinschaft mit Gott hat.

V. 9. καὶ φωτίσαι πάντας, τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ,] Schon Beza (vgl. Erasmus) stellte πάντας als suspect hin, welches neuerlichst Lachmann auch in Klammern schloss. Aber ich sehe nicht ein, welche Autorität die Lesart der Lateiner des Hilar., Ambros., Augustin bei der geringen Unterstützung durch griech. Mss. (s. Griesbach) haben könnte, während noch dazu die Handschriften über die Lesart des Hieronymus schwanken, Tertull., Pelag. πάντας entschieden lesen. Auch gewinnen wir leicht dem πάντας ein bedeutsames Moment in der Entwickelung des Ganzen ab. Der nächste Beruf des Apostels ist, das Evangelium unter den Heiden zu verkündigen, aber nicht allein den Heiden, sondern Allen, wer es nur sey, zur Erkenntniss des in Gott verborgenen Geheimnisses zu verhelfen (Judaeis et gentibus hujus sacramenti pandere rationem Pelag.), welcher will, dass durch die Kirche, diese Gemeinschaft Aller, seine Weisheit offenbar werde. So correspondiren dann die Begriffe πάντας und ἐκκλησία. Ungewöhnlich ist nun allerdings der Gebrauch des Wortes φωτίζειν und nur die Stelle 2 Cor. 4, 4. hat Analoges, was zur richtigen Deutung unserer Stellen verhilft. Wir finden dort nämlich dem Evangelium die Kraft beigelegt, welche die Schrift sonst nur von Gott ausgehen lässt (Vgl. Ps. 119, 130. und zu 1, 18.). Wäre es nun an sich auffallend, auch dem Apostel für sich eine solche Kraft beizulegen, so schwindet das Auffallende bei der Beach-

tung des Contextes, der uns aus dem Vorherigen εὐαγγελισάμενος (διὰ τοῦ εὐαγγελίου) ergänzen heisst. Der Apostel erleuchtet, weil sein Evangelium, das Wort Gottes, Kraft der Erleuchtung ist. Man hat Unrecht gethan, den Sprachgebrauch der LXX (φωτίζ. für הורה s. Biel. thes. s. h. v.) zur Erklärung unserer Stelle zu benützen und φωτίζειν für gleichbedeutend mit διδάσκειν zu halten. (Aehnlich verfuhr man auch mit der Erklärung von πληροῦν Col. 1, 25.). Dieser Gebrauch des Wortes ist dem N. T. ganz fremd. Selbst ein Koppe erkennt an: loca N. T. in quibus φωτίζ. occurit non sunt e genere prorsus simili; wir haben aber nach dem Bemerkten keinen Grund, dem φωτίζ. hier eine Bedeutung beizulegen, welche es sonst bei Paulus und im N. T. nicht hat.

Die Lesart οἰκονομία statt des früher recipirten κοινωνία hat mit solcher Entschiedenheit die äusseren Autoritäten für sich (s. dies. bei Griesbach), dass die Abwägung der innern Gründe, welche für die eine oder andere Lesart sprechen könnten, überflüssig erscheint. Ueber τίς ἡ vgl. zu 1, 18. S. 102., über οἰκον. und μυστ. zu 1, 10. und 1, 9. Wenn seit den griechischen Kirchenvätern die Mehrzahl der Ausleger als Charakter der οἰκονομ. die Vereinigung der Juden und Heiden zu einem Volke nennt, oder bestimmter wie Oekumen. sagt, es sey die Veranstaltung, dass die Heiden die Erstlinge werden würden u. dgl., so erscheint mir dies insofern falsch, als sie eine Erklärung hineintrugen, während der Apostel sie selbst giebt, in dem Praedicatsatze nämlich τῷ τὰ πάντα κτίσαντι und den von diesem abhängigen Sätzen v. 10—12. Zu erleuchten alle, sagt der Apostel, welcherlei sey die Veranstaltung des von allen Zeiten her in dem Gott verborgenen Geheimnisses, der das All schuf (durch Jesus Christus) um jetzt u. s. w. Zu τοῦ ἀποκεκρυμμ. ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ vgl. Röm. 16, 25. μυστ. χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου 1 Cor. 2, 7. θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων Col. 1, 26. τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν und πρὸ καταβολῆς κτλ. Eph. 1, 4. mit ἀπὸ καταβολῆς κτλ. Matth. 13, 35. Ueber den Ausdruck ἀπὸ τῶν αἰώνων vgl. zu 2, 2. S. 144. (dort ist statt ἀπ' αἰώνων, εἰς αἰῶνας zu lesen: ἀπὸ

τῶν αἰ., εἰς τοὺς αἰ.) Die Beschränkung, unter welcher wir uns das zu denken haben, dass das μυστήριον nämlich zu keiner Zeit geoffenbart war, ὡς νῦν, ergiebt sich aus dem früheren (vgl. zu v. 5.). Es war verborgen, sagt der Apostel, ἐν τῷ θεῷ, in dem Gotte, der zugleich den bestimmten Entschluss der jetzigen (ἵνα γνωρισθῇ νῦν v. 10.) Offenbarung bei der Schöpfung der Welt gefasst hatte. Vgl. 1, 10.

τῷ τὰ πάντα κτίσαντι [διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ], V. 10. ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων, V. 11. ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν,] Der Zusatz διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ fehlt in A B C D* F G u. a. Mss. Syr. Erp. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. Tert. Hieron. Ambros. Pel. u. A. (s. Griesb.) Dies sind nicht „einige Handschriften und alte Uebersetzungen", wie Holzhausen abweisend sagt, sondern die bedeutendsten Autoritäten. Gegen diese äussern Autoritäten kann man die Berufung auf das Passende und Paulinische der Lesart nicht geltend machen, obwohl Beza sagt: maximam habet emphasin; sic enim colligit apostolus: unus Deus omnes populos condidit, sic etiam nunc omnes ad se vocat condidit autem per Christum, sic per Christum instaurat. So gut der Sinn ist, so sind doch die Worte διὰ Ἰ. Χρ. als unhaltbar aufzugeben, und wir werden sehen, dass wir nicht einmal für den Sinn des Ganzen etwas verlieren. Ihre Entstehung erklärt sich aus der Berücksichtigung von Col. 1, 16. Mit diesen Worten fällt übrigens jeder Schein für die Erklärung von κτίσαντι, die auch ausserdem nichtig wäre, hinweg, (obwohl sie nicht allein die Socinianer und Spätern, sondern auch Calvin, Zanch., Calixt haben,) als müsse κτίσαντι de instauratione spirituali verstanden werden. Dies ist gegen die Wortbedeutung von κτίζειν, gegen den Aorist und gegen die Bedeutung von τὰ πάντα. Denn omnes hos populos, qui in Christum jam credunt, oder universam ecclesiam heisst τὰ πάντα nun und nimmermehr. Eben so wenig begreiflich ist, wie τὰ πάντα „die moralische Welt" heissen könne, nach Holzhausen.

Aber auch dann blieben mir die Worte dunkel, wenn, wie

gewöhnlich τῷ κτίσαντι als ein für sich abgeschlossener Praedicatssatz betrachtet werden müsste. Man sieht nicht ein, wie dieses Praedicat das ἀποκεκρυμμένον εἶναι des Mysteriums motiviren könne. Wenigstens scheint mir die Auskunft Rückert's sehr gekünstelt, welcher meint, Paulus habe damit sagen wollen, „inwiefern es nicht verwundern dürfe, dass der, von welchem Alles herkommt, einen Theil seines allumfassenden Plans verborgen halte.“ Hieraus begriffe ich wahrlich nicht warum? noch wie? Auch Bengel's Bemerkung: rerum omnium creatio fundamentum est omnis reliquae oeconomiae, pro potestate Dei universali liberrime dispensatae, befriedigt nicht, da an die Stelle des mysterium absconditum eine liberrima dispensatio geschoben ist, von der im Contexte sich nichts findet, das also, was eigentlich zu erklären wäre, von der Erklärung umgangen wird. Vielmehr scheint es mir nothwendig, den Absichtssatz ἵνα κτλ. von κτίσαντι abhängig zu denken, wofür ohnedies die nächste Satzverknüpfung spricht. Freilich nicht wie Koppe übersetzt: wie er (durch Christum) Alles so eingerichtet und angeordnet hat, dass u. s. w. Da ist Alles willkührlich, die Auflösung des Partic. in ὡς ἔκτισε, die Annahme der Bedeutung von κτίζειν einrichten und der Bedeutung von ἵνα, dass. (Die Schleiermacher'sche irrige Behauptung über die Bedeutung von κτίζειν Stud. u. Krit. 1832. H. III. S. 497—537. ist gut von Bähr widerlegt worden. s. dessen Comment. zu Col. 323 fg. Das ἵνα wollten übrigens auch schon Bod. und Zanch. ohne Berechtigung wie ὥστε nehmen. Flatt's und Holzhausen's Erklärung, ἵνα sey ὥστε und beziehe sich dem wahren Sinne nach auf εὐαγγελίσασθαι v. 8., φωτίσαι v. 9. und ἀπεκαλύφθη v. 5. zugleich, führe ich nur an.) Vielmehr erkenne ich nach der oben schon gegebenen Uebersetzung, in dem Zusatze nur eine Ausführung dessen, was Col. 1, 16. steht: τὰ πάντα — εἰς αὐτὸν ἔκτισται, eine Erklärung, wienach der Plan der Erlösung von allen Zeiten her in Gott verborgen gewesen sey, indem er es war, der die Welt schuf, um in der Kirche Christi die Mannichfaltigkeit seiner Weisheit zu offenbaren, der mit der Weltschöpfung die Welterlösung beschloss und die Welt in d. h. durch und für den Erlöser schuf. (Κτίζειν ברא vom Schöpferacte öfter gebraucht s. Sap. 1, 14.

Judith 13, 8. Deut. 4, 32. Sir. 15, 14. vgl. oben zu 2, 10. Ueber den conj. aor. nach dem Modus der Vergangenheit s. Winer S. 237 fg.)

In dem νῦν liegt der Gegensatz zu dem ἀπὸ τῶν αἰώνων, das Geheimniss war von Anfang der Zeiten an in dem Gott verborgen, der die Welt schuf, um jetzt zu der von ihm vorherbestimmten Zeit (v. 11. προθ. τῶν αἰών.) seine Weisheit zu offenbaren. Der Apostel sagt aber noch mehr. Er nennt die ἀρχαί und ἐξουσίαι (vgl. zu 1, 21.) die himmlischen Hoheiten und Mächte, welchen er seine Weisheit kund thun wolle durch die Gemeinde. Ohne allen Zweifel nämlich wird ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Ortsbestimmung seyn zu näherer Bezeichnung, welche Mächte er meine. Der Mangel des Artikels wird aus dem zu 1, 15. S. 85. Bemerkten sich erklären und rechtfertigen lassen. Andere übersetzen es in den himmlischen Dingen. Dagegen ist schon der gewöhnliche Gebrauch (s. zu 1, 3. S. 9.), mehr aber noch die Stellung des Wortes. Wie könnte man mit Knatchbull und Zeltner (bei Wolf) übersetzen: an den himmlischen Dingen, die bei der Kirche wahrzunehmen sind (durch die Kirche dargereicht werden)! Oder wer würde noch mit Pelagius die Worte also wiedergeben: his qui in rebus caelestibus per omnem ecclesiam principantur und an die Kirchenvorsteher denken! Die Verbindung des ἐν τοῖς ἐπουραν. mit ἐγνωρίσθη (van Till, Baumgarten u. A.) ist aber auch unzulässig; denn τὰ ἐπουράν. heisst nicht „die Anrichtung des Himmelreichs unter den Menschen“ (Baumgarten), und wenn dem so ist, so sieht man nicht ein, wie διὰ τῆς ἐκκλησίας erklärende Apposition, was es dann wäre, von ἐν τοῖς ἐπουρανίοις seyn könne.

Wahrscheinlich hatte an diesen und andern ähnlichen Erklärungen mehr oder weniger das Befremdliche Schuld, welches man in dem Gedanken: die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ solle durch die Gemeinde den himmlischen Mächten kund werden, finden wollte. Der Ausleger wird jedenfalls zu fragen haben, wie der Apostel sich das denke? Die Behauptung, dass auf diese Frage „sich keine verständige Antwort geben lasse“, (so Rückert), scheint vorauszusetzen, entweder, dass des Apostels Gedanke ohne Verstand sey, oder, dass hier der Ver-

stand der Ausleger ein Ende habe. Das Erste wird auch Rückert nicht voraussetzen; dann aber fehlt unzweifelhaft die Berechtigung, den eigenen subjectiven Mangel als allgemeine Nothwendigkeit darzustellen.

Einzelne Ausleger glauben, es seyen hier die bösen Engel gemeint. Vgl. die quidam bei Hieronymus und Ambros., später Bugenhagen, Vorst, Est. Calvin sagt kurz und gut dagegen: inconsiderate. Quid enim egregium de evangelio praedicaret apostolus aut de gentium vocatione, si nunc primum diabolis innotuisse diceret? Eben so wenig lässt sich aus dem Contexte die Meinung des Sarcerius rechtfertigen, als habe der Apostel zugleich an die guten und bösen Engel gedacht. Sind aber hier unter ἀρχαί die guten Engel zu verstehen, so muss vor der Frage, wie wurde das ihnen jetzt kund? erst genau bestimmt werden, was ihnen kund wurde. Denn die gewöhnliche von Chrysostomus an in der Regel gegebene Antwort: vocatio gentium ist ungenügend. Nicht die ἐκκλησία der Heidenchristen lernen sie kennen, sondern die ἐκκλησία, die sich bildet aus den πάντες, an denen das Wort des Evangeliums sich kräftig erzeigt hat, ja nicht die ἐκκλησία, sondern ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ lernen sie kennen durch die Kirche und zwar, nach einer integrirenden Nebenbestimmung, gemäss des in dem Erlöser (v. 12.) verwirklichten ewigen Beschlusses Gottes. Durch die Gemeinschaft aller Völker in Kraft der Erlösung offenbarte sich ihnen ἡ πολυποίκιλος σοφία θεοῦ und es erscheint so schon hieraus der Schluss des Chrysostomus, dass die Engel nur von der Berufung Israel's, nicht von der der Heiden gewusst hätten, als ein zum mindesten einseitiger und übereilter. Gewiss wird man zugestehen, dass nicht das Factum der Berufung der Heiden, oder gar die Mannigfaltigkeit der berufenen Völker (vgl. z. B. Calixt, Rhenferd), sondern die Art und der Grund einer solchen Berufung aller Völker Offenbarung der πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ genannt worden seyn könne. (θεοῦ ist statt αὐτοῦ wie Röm. 3, 26. ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ in der Person des Apostels gesagt: die Weisheit, wie sie nach unserer Erkenntniss Gott einwohnt.) Das Wort πολυποίκ. findet sich nicht mehr bei dem Apostel, auch sonst kennen die Ausleger kein Beispiel.

Solche Cempositionen jedoch erlaubt sich jeder Schriftsteller. (Vgl. πολύσπλαγχνος Jac. 5, 11. πολυδύναμος Chrysost. Hom. 145. πολυέλεος, πολύζαλος u. a.) Wenn Olear., Wolf und nach ihm Koppe u. A. behaupteten: πολυποίκιλος heisse sehr weise (συνετός, σοφός), so war das nur eine doppelte Ungeschicklichkeit. Die sehr weise Weisheit sagt Niemand und ποικίλος wird vom Schol. zu Prom. vinct., auf den sie sich berufen, unrichtig durch συνετός erklärt, während es dort listig, verschlagen heisst. Dass die Weisheit Gottes nicht an sich, sondern nach ihrer Erscheinung vielgestaltig genannt werde, bemerkt schon Anselmus. Ferner kann die Weisheit Gottes nur in Beziehung auf die jetzige Offenbarung (νῦν ἐγνωρίσθη) πολυποίκιλος genannt werden. Dies liesse sich wieder in gedoppelter Weise auffassen, entweder so, dass mit dieser Offenbarung die Vielgestaltigkeit der göttlichen Weisheit hervorgetreten sey (in ihrer Verschiedenheit von früheren Offenbarungen), oder so, dass die an sich vielgestaltige Weisheit Gottes hier sich geoffenbart habe, (in wunderbarer Mannigfaltigkeit auch in dieser einzigen Offenbarung). Das Letztere hebt z. B. besonders Gregor. Nyss. (bei Theophylakt und Oekumenius) hervor, wenn er sagt: πρὸ τῶν τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν χρόνων ἁπλὴν ἐγίνωσκον αἱ οὐράνιαι δυνάμεις τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ ἐκ μόνου τοῦ δυνατοῦ κατορθουμένων. Ὁ γὰρ τῇ ὁρμῇ τοῦ οἰκείου θελήματος οὐσιώσας τὰ πάντα θεὸς δυνάμει ἀκαταλήπτῳ διετήρει πρὸς διαμονὴν τὰ δημιουργηθέντα καὶ οὐδὲν ἦν ποικίλον, ἀλλ' οἷον ἐθεωρεῖτο τοιοῦτον καὶ ὑπῆρχε. Νῦν δέ γε διὰ τῆς εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ ἀνθρώπινον γένος οἰκονομίας οὐκέτι μόνον ἁπλῆ ἀλλὰ καὶ πολυποίκιλος ἐγνώσθη ἡ σοφία τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία κατορθοῦσα· διὰ θανάτου ζωήν, δι' ἀτιμίας δόξαν, διὰ σταυροῦ τρόπαιον, διὰ πάντων τῶν εὐτελῶν τὰ θεοπρεπῆ. Allein so schön die Erklärung ist, so scheint mir doch nicht der Begriff des παράδοξον in dem Praedicat πολυποίκιλος zu liegen, was Gregor genau besehen darin findet. Den Begriff der Mannichfaltigkeit aber an der einen Offenbarung des N. Bundes wüsste ich weder vom Apostel sonst hervorgehoben noch für mich selbst näher zu erklären. Denn Flatt's Bemer-

kung: die Weisheit heisse so, weil sie sich an so verschiedenen Menschen auf so vielfache Art offenbare, finde ich nicht haltbar. Die Weisheit Gottes offenbart sich nur als die eine in den Verschiedensten: εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα (Eph. 4, 4. 5.). Ich neige mich daher zur ersteren Ansicht. Die πολυποίκ. σοφ. erweist sich als solche in dem Unterschiede der jetzigen Offenbarung von früheren, den Offenbarungen Gottes in der Natur und in dem Gesetze. Nicht wie Calvin meinte: Dei sapientiam Judaei inclusam esse imaginabantur in dispensatione sibi cognita et usitata, qualis sub lege fuerat; Deus autem aliud sapientiae suae documentum ac specimen depromsit, evangelium omnibus indifferenter publicando: non quod nova fuerit sapientia, sed quod magis ampla est et multiplex, quam ut ingenii nostri modulo comprehendatur. Eine solche halb polemische Beziehung passt zur ganzen Haltung des Contextes nicht. Es ist die wunderbare Weisheit, die den Widerstreit zwischen Gesetz und Gnade schlichtet, es ist der Gedanke: συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ, welcher den Apostel auch anderwärts zu dem Ausrufe begeistert: ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ (Röm. 11, 32 fg.). Es ist die vorbereitende Zucht der Offenbarungen des A. Bundes, von welchen es in dem Briefe an die Hebräer heisst: πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας u. s. w. (1, 1.) Nun meint der Apostel allerdings diese Reihe der früheren Offenbarungen (so Bod., Grot. u. A.) hier nicht; denn er redet ja nur von der Weisheit, welche durch die Kirche des N. Bundes sich kund giebt; aber im Hinblick auf die Mannigfaltigkeit der Offenbarungen Gottes nennt er auch die letzte und schliessliche eine Offenbarung der vielgestaltigen Weisheit Gottes.

Aeltere glaubten nun aus Missverstand oder irriger Benützung der Stelle 1 Cor. 11, 10. (vgl. über sie Theodoret und Matth. 18, 10. Act. 12, 15.), die Engel erführen dies Geheimniss durch ihre Gegenwart in der Versammlung der Gemeinde. Schon Calvin und Beza haben sich dagegen erklärt und es bedarf diese Meinung keiner weiteren Widerlegung. Die Kirchenväter erkannten ja schon, dass die Thatsache der in der

Bildung der Gemeinde sichtbar hervorgetretenen Erlösung der Welt es sey, in welcher die Engel die Weisheit Gottes erkannten. Nicht wir belehren die Engel, sondern die Thaten Gottes an uns belehren sie. Sie lernen an uns die Weisheit Gottes kennen, wie sie sich freuen des geretteten Sünders (Luc. 15, 7.). „Ihnen für sich genügt Gottes Liebe, denn sie sind heilig (vgl. oben zu 1, 21. S. 112.). Die Erlösungsthätigkeit Gottes lernen sie nur an uns kennen, und kennen sie daher nur in dem Maasse, als sie sich in der Geschichte der Kirche offenbart" (Steiger zu 1 Pet. 1, 12. S. 143.). Es ist eine heilige Gemeinschaft im Himmel, die Gottes Macht und Weisheit preisend, bereit zur Vollziehung seiner gnadenreichen Beschlüsse, in Liebe dient, wenn der Herr sich eine Hütte bauen will auf Erden (vgl. Luc. 2, 9 fgg. Heb. 1, 14.), die Weisheit Gottes in dem Augenblicke erkennend, wo sie als Vollstrecker seines Willens zu dem heiligen Geschäfte der Boten des Herrn berufen werden. So das Erlösungswerk vom Anfang bis Ende begleitend (vgl. Matth. 1, 20. 2, 13. 19. Luc. 1, 11. 26 fgg. Luc. 2, 9. fgg. Matth. 4, 11. Luc. 22, 43. Matth. 28, 2 fgg. 1 Tim. 3, 16.) erkennen sie an dessen Verwirklichung in der Gemeinde die Vollendung der heilsamen Gnade Gottes.

Dass *κατὰ πρόθεσιν κτλ.* nicht mit *πολυποίκιλος* (so Anselmus, Holzhausen) noch viel weniger mit *σοφία* (*πρόθεσις σοφωτάτη* Koppe!), sondern mit *γνωρισθῇ* zu verbinden sey, lehren die bekanntesten Gesetze der Satzfügung. Auch weicht von dieser Verbindung kein Einziger der bedeutenderen Ausleger ab. *Πρόθεσιν τῶν αἰώνων* wie 3 Esr. 4, 40. *ἡ μεγαλειότης τῶν πάντων αἰώνων*, der den Aeonen angehörige Vorsatz Gottes d. h. der mit den verschiedenen Zeitläufen zugleich vorhandene, von jeher also existirende Vorsatz Gottes (vgl. zu 1, 4. 9. 11. ferner Tit. 1, 2. 2 Tim. 1, 9.). Theodoret: *ταῦτα πρὸ τῶν αἰώνων προέθετο.* Phavorin. *πρόθεσιν οὖσαν ἀπ' αἰώνων.* Vgl. Vatable, Bucer, Calvin, Beza, Bullinger, Piscator, Bengel u. s. w., die dem Sinne nach richtig sagen, es sey *τῶν αἰώνων* so viel als *αἰώνιος.* Der Zusatz *τῶν αἰώνων*, welcher so *πρόθεσις* näher bestimmt, erklärt auch den Mangel des Artikels. (Win. S. 110 fg.) Die Meinung, dass der Genitiv hier als Genitiv des

Objects zu fassen sey: ein Vorsatz über die Aeonen (Anselm., Cornel. a Lap., Baumgarten, Schöttgen u. A.) ist eben so falsch, als des Chrysostomus Ansicht *πρόθ. κτλ.* sey so viel als *κατὰ πρόγνωσιν τῶν αἰώνων, προειδὼς τὰ μέλλοντα* (vgl. Schulthess Engelwelt u. s. w. S. 244. propositum, praefinitio aevorum, quae producturus est in Christo Jesu). Denn *γινώσκειν* hat wohl die Bedeutung: decernere (vgl. Steiger zu 1 Pet. 1, 2.), nie aber *προτίθεσθαι* die Bedeutung vorherwissen; und was die erste Meinung betrifft, so kann unmöglich *τῶν αἰώνων* den Inhalt der *πρόθεσις* hier angeben, wo derselbe in v. 11. und 12. selbst ausführlich entwickelt wird. Zudem fände sich diese Bestimmung nur hier bei dem Apostel. Wenn Holzhausen *πρόθεσις τῶν αἰώνων* so „auflösen" will, dass er sagt: „die Bestimmung der Aeonen vor der Schöpfung der Welt, von Ewigkeit, in Ewigkeit, die Bestimmung der Aeonen für das Ewige" — so ist das wieder eine von seinen Erklärungen, bei welcher man sich zu ernstlicher Widerlegung nicht entschliessen kann. Niemand wird mehr *ἣν* mit Hieronym., Theophylakt und einigen Spätern auf *σοφίαν* oder gar auf *ἐκκλησίας* (s. Erasm., Est) beziehen. Die allein richtige, nächste Beziehung auf *πρόθεσιν* hat nur von denjenigen eine irrige Deutung erhalten, welche *ἐποίησεν* durch implevit, exsecutus est u. dgl. (so wie es scheint schon Theodoret, nachher z. B. Vatable, Megander, Castalio, Grotius, Zachariae, Rosenmüll., Scholz u. A.) erklären zu können glaubten. Allein dies heisst nur *διαπράττειν, καταπράττειν.* Die Ausleger der Reformationszeit (Calvin, Beza, Piscator u. s. w. vgl. später Bengel, Flatt, Rückert) gaben schon die richtige Erklärung. Es heisst wie *συμβούλιον ποιεῖν* (Marc. 3, 6. vgl. über *ποιεῖν* st. *ποιεῖσθαι* Win. S. 211.) Vorsatz fassen. Fügt nun der Ap. *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν* hinzu, so dient der Zusatz *τῷ κ. ἡμ.* ausserdem, dass er das folgende: *ἐν ᾧ* u. s. w. vorbereitet, auch noch dazu, zu erklären, in welchem Zusammenhang die Erwähnung *ἐν Χριστῷ* mit dem Vorsatze stehe, durch die Kirche (*διὰ τῆς ἐκκλησίας*) den Engeln die Weisheit Gottes kund werden zu lassen. Der Christus, in welchem Gott dies beschloss, ist unser Herr, was er in ihm beschloss, bezieht

sich also auf uns, die durch ihn Erlösten. Wenn nun aber der Ap. Christum als denjenigen bezeichnet, in welchem Gott diesen Vorsatz fasste, so erklärt sich uns dies seinem allgemeinen Sinne nach aus 1, 10., die Form der Verbindung aber wird uns klar aus der apostolischen Erkenntniss von Christus: αὐτός ἐστι πρὸ πάντων (Col. 1, 17.) und den Worten: ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου (Eph. 1, 4.). Nicht in Bezug auf Christus (Flatt) fasste Gott seinen ewigen Beschluss, sondern in Christus war dieser ewige Beschluss von Ewigkeit her realisirt, weil Christus vor Allem war und von Ewigkeit her bestimmt, Erlöser des Menschengeschlechts in der Fülle der Zeit zu werden. Den Punkt, dass dieser Christus unser Erlöser sey, welchen das Praedicat τῷ κυρίῳ ἡμῶν andeutet, führt der Apostel im folgenden Verse sofort weiter aus.

V. 12. ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παῤῥησίαν καὶ [τὴν] προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ,] Ueber die wiederholte Relativverbindung s. Win. S. 143. Willkührlich beschränkt Vatable, Bucer ἔχομεν auf den Apostel. Dass dies falsch sey, erhellt aus dem folgenden αἰτοῦμαι, womit der Ap. sich von den Vorhergenannten unterscheidet. Die παῤῥησία und προσαγωγή setzt der Ap. als jedem Christen bekannt voraus. Daher der Artikel vgl. zu 2, 18. Ueber παῤῥησ. vgl. Heb. 3, 6. 1 Jo. 2, 28. 3, 21. 4, 17. 5, 14. Sap. 5, 1. Der ursprüngliche Begriff der freien Rede, der Freimüthigkeit hat sich in allen diesen Stellen zwar verloren, aber von dieser Bedeutung ist dem παῤῥησία die Beziehung geblieben, die sich in allen genannten Stellen findet, nämlich, dass es das Gefühl der Freiheit und Freudigkeit einer andern, namentlich richtenden, Person gegenüber bezeichnet, s. Sap. 5, 1. τότε (im Gerichte) στήσεται ἐν παῤῥησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος und 1 Jo. 4, 17. Gut daher Luther: Freudigkeit. Gegen den Context und einseitig ist Bengel's Erklärung: oris, in orando. Die von Lachmann recipirte Lesart (τὴν vor προσαγωγ. gestrichen) würde sich insofern empfehlen, als dann vielleicht die Lesart τὴν προσαγωγὴν εἰς τὴν παῤῥησίαν F G. und die Einschaltung des Artikels als Erklärungen und Verbesserungen der etwas auffallenden Verbindung der Substantive zu einem

Begriffe betrachtet werden könnte. Doch sind alle bedeutenderen Autoritäten (A B abgerechnet) für die recepta. Die weitere Construction hat nur Koppe in Verlegenheit gesetzt, der sie für paullo insolentior hält, pro: τὴν προσαγωγὴν μετὰ παῤῥησίας καὶ πεποιθήσεως. Mit welchem Grunde wird man ebensowenig einsehen, als warum man ἐν πεποιθήσει (so Baumgarten, Bengel, Flatt u. A.) für den Stellvertreter eines adjectivischen Zusatzes zu halten habe. Das abstracte Substantiv drückt vielmehr in der Verbindung mit ἐν die subjective Art und Weise, die Stimmung, διὰ τῆς πίστ. αὐτοῦ das Medium aus, in welcher die Erlösten die Freudigkeit und den Zutritt hätten. „In Zuversicht" sagt der Apostel. Ἁγίασας γὰρ ἡμᾶς διὰ τοῦ ἰδίουα ἵματος προσήγαγε θαῤῥοῦντας. Oekum. Πεποίθ. 2 Cor. 1, 15. 3, 4. 8, 22. 10, 2. Phil. 3, 4. (ein Wort späterer Graecität s. Thom. Mag. p. 273. Lob. ad Phryn. p. 295.) bezeichnet das zuversichtliche Vertrauen. Diese Stimmung, wenn sie die rechte seyn soll, tritt aber nur ein durch die πίστις. Nur nicht grammatisch darf πεποίθ. mit διὰ τῆς πίστεως verbunden werden (quae est per cet. so schon Vatable, Castalio u. A.); sondern der Ap. reiht, wie er das zu thun liebt (vgl. zu 1, 5., besonders aber zu 1, 13. S. 69.), eine ergänzende Erörterung nach der andern durch Praepositionen an. Πίστις αὐτοῦ gen. obj. wie Röm. 3, 22. u. a. St. Die πίστις wird in gleicher Gedankenverbindung auch Röm. 5, 2. genannt.

V. 13. διὸ αἰτοῦμαι μὴ ἐγκακεῖν ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν, ἥτις ἐστιν δόξα ὑμῶν —] Die Lesart ἐγκακεῖν für ἐκκακεῖν hat Lachmann nach A B D. in allen Stellen (2 Cor. 4, 1. 16. Gal. 6, 9. 2 Thess. 3, 13. Luc. 18, 1.) wieder aufgenommen. Sie hat allerdings für sich, dass wie Usteri zu Gal. 6, 9. bemerkt, das Wort ἐκκακεῖν seine lexikalische Autorität nur den Stellen des N. T. zu verdanken scheint. Ueber die Stellen des Polybius vgl. Win. zu Gal. 6, 9. Dennoch bin ich insofern noch bedenklich, als die Lesart ἐγκακεῖν immerhin als Emendation des fremdartigen ἐκκακεῖν betrachtet werden könnte, welches die Kvv. ohne Bedenken brauchen und das vielleicht nach Analogie von ἀποκακεῖν in der Umgangssprache sich gebildet haben konnte. Die Bedeutung bleibt

in beiden Fällen dieselbe. Es bezeichnet das lass werden im Kampfe. Hesych. ἀδημονεῖν, Suid. ἀπαγορεύειν. Gegen die Winer'sche Annahme: ὑπὲρ ὑμῶν beziehe sich auf das Verbum und heisse: euch zum Besten (Gramm. S. 120.) scheint mir, wenn ἥτις sich auf θλίψεις bezieht, der Umstand zu sprechen, dass Paulus schwerlich durch dieses eingeschobene ὑπὲρ ὑμῶν die enge Relativverbindung des folgenden Gedankens gestört haben wird. Die gewöhnliche Verbindung durch den Artikel schiene dann unterblieben zu seyn, weil der Ap. den Zusatz eng mit dem Substantivbegriff verbunden und zugleich das antithetische Verhältniss μου ὑπὲρ ὑμων rein herausheben wollte: in meinen für euch übernommenen Leiden (vgl. 2 Cor. 1, 6.), welche da u. s. w. Ueber die Attraction ἥτις s. Win. S. 432. und 143. Allein wenn mit Winer (vgl. Zanch., Flatt), worin ich ihm vollkommen beipflichte, das Relativum hier als ein eigentlich absolut gesetztes Neutrum genommen wird, so beziehe ich ὑπὲρ ὑμῶν auf αἰτοῦμαι: ich bitte euch zum Besten, und fasse ἥτις als argumentirendes Relativ-Indefinitum: inwiefern das euer Ruhm ist. (Vgl. zu 1, 23.) Die gewöhnliche Verbindung mit θλίψεις scheint mir nämlich, ohne dass man allerlei Nebenbeziehungen hineintrage, keinen passenden Sinn zu geben; denn dass der Ap. für sie leidet, kann nicht an sich Ruhm der Heidenchristen seyn, die Stärkung des Glaubens aber u. dgl., was aus den Leiden des Apostels für andere erfolgen soll, ist eine hineingetragene, nicht herausgefundene Beziehung der Worte. Das μὴ ἐγκακεῖν ist ihr Ruhm, wie schon Theodoret richtig erklärte. Wie Theodoret (vgl. den Syr., Hieron., Bengel, Semmler, Scholz, Rückert; auch H. Stephanus, Rhenferd, welche schwanken,) werden wir aber auch überhaupt die ganze Stelle fassen müssen. Er erklärt: δέομαι τοίνυν τῆς θείας ἀπολαῦσαι ῥοπῆς, ἵνα γενναίως φέρω τὰ προσπίπτοντα σκυθρωπὰ διὰ τὴν ὑμετέραν σωτηρίαν· ὑμετέρα γὰρ δόξα ἡ ἐν τούτοις μου καρτερία. Die bei weitem grössere Mehrzahl der Ausleger hingegen supplirt μὴ ἐγκακεῖν ὑμᾶς. Abgesehen davon, dass es natürlicher ist, aus dem Subject des regierenden Verbums das nicht benannte Subject des Objectsinfinitives zu erklären, zumal da eine Ergänzung des ὑμᾶς

nach *αἰτοῦμαι*, wie nach dem Vorgange **Augustin**'s Mehrere wollten, durchaus willkührlich erscheint, abgesehen davon, dass dann die Praeposition *ἐν* nicht recht passt, da sie durch propter (so **Erasm.**, **Beza**, **Piscat.** u. A.) keineswegs übersetzt werden dürfte und ihre Auffassung als Bestimmung der Zeit: bei meinen Leiden den Zusammenhang zwischen den Leiden des Apostels und dem Lasswerden der neuen Christen unvermittelt lässt, abgesehen von diesen geringeren Schwierigkeiten, scheint mir die Satzverbindung im Allgemeinen diese Ansicht durchaus zu verbieten. Entweder nimmt der Ap. mit diesen Worten den V. 1. begonnenen Gedankengang auf, oder er nimmt ihn nicht auf. Nimmt er ihn nicht auf, so verstehe ich nicht, wie man sich vorstellen könne, der Ap. habe denselben Gedanken der Fürbitte für die Leser des Briefes, welcher die weitere Durchführung im Folgenden von der Einschaltung scheidet, in der Einschaltung aussprechen können, ohne zu merken, dass eben hiemit die Einschaltung aufgehoben sey. Nimmt er hier v. 1. wieder auf, so ist, wie schon dort bemerkt, das *τούτου χάριν* nach *διό* statt des zu erwartenden *καί* unerklärbar, ja unerträglich. Nach unserer (**Theodor.**) Auffassung schliesst sich *διό*, wesshalb (Luc. 7, 7. 1 Cor. 12, 3.), unmittelbar an das Vorhergehende. *Αἰτοῦμαι* sc. *θεόν* wie Col. 1, 9. Jac. 1, 6. vgl. **Pindar.** bei **Athenae.** V. p. 191. *τοῦτ' αἰτοῦμαί σε.* Dass diese Auffassung „wider den Zusammenhang" sey, ist eine grundlose Behauptung. Den tiefbegründeten Zusammenhang mit dem folgenden deutet die kurze Bemerkung **Rhenferd**'s an: ut pro se primum, tum pro Ephesiis oret. Ehe er für Andere bittet, musste es dem Apostel natürlich seyn, auch an die eigene Bedürftigkeit der Gnade zu denken. Die magnitudo spiritus Paulini (**Bucer**), welche den Alten eine solche Auffassung der Worte zu wehren schien, steht ihr wahrlich nicht im Wege; denn gerade in ihr erkannte er seine *ἀσθενείαι* (2 Cor. 12, 6.) an. Forderte er ja doch auch Andere zur Fürbitte für ihn auf. (1 Thess. 5, 25. unten 5, 19. Col. 4, 3.)

In eben so engem Zusammenhange steht diese Bitte aber auch mit dem Vorhergegangenen. Freilich reiht sich *διό* nicht an v. 12.; dieser Vers bildet ohnedies nur ein Glied der von *κτίσαντι* v. 9. abhängigen Kette von Sätzen, und wegen der

Zuversicht kann er Gott nicht bitten, er möge nicht lass werden, da dieses Gefühl in keinem ursächlichen Verhältniss zur Bitte des Bedürfnisses steht. Aber an die Erkenntniss, dass er den erhabenen Beruf erhalten, solche Weisheit zum gemeinsamen Gute Aller zu machen, an diese Erkenntniss knüpft sich recht unmittelbar das Gefühl, dass nun doch Gottes Gnade auch verhüten möge, dass nicht der Herrlichkeit solchen Berufes und seiner Einwirkung auf die Andern Eintrag durch eigene Schwäche geschehe. Denn was konnte den von ihm gewonnenen Jüngern Christi mehr zum Zeugniss von der weltüberwindenden Kraft des Evangeliums dienen, als der Muth und die Standhaftigkeit ihres Apostels? Dies möchte der Zusammenhang seyn zwischen dem Gedanken: mir ist die Gnade geworden, zu erleuchten alle u. s. w. und den Worten: wesshalb ich bitte, nicht lass zu werden in meinen Drangsalen euch zum Besten, inwiefern das euer Ruhm ist. Vielleicht dürften hier Luther's Worte eine Stelle finden: „der fleischliche Mensch versteht's nicht, warum Paulus so oft rühmet, dass er sey ein Knecht Gottes und Apostel Jesu Christi nach dem Willen Gottes, item: ein Apostel und Lehrer der Heiden. Dieser Ruhm ist ihm ja so nöthig gewesen in schweren Anfechtungen, als ein Artikel des Glaubens. Wenn diese tiefen Seufzer kommen in hohen Nöthen, die sind die rechten grossen Clamanten und das heftige Geschrei, vor dem die Himmel zerreissen."

V. 14. *τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα,* V. 15. *ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται,*] Die recepta hat nach *πατέρα* die Worte: *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Schon Hieronymus bemerkt: non ut in latinis codicibus additum est, ad patrem domini nostri Jesu Christi, sed simpliciter ad patrem, legendum. Wenn wir nun ausserdem auch dieselben Worte in Uebersetzungen, bei griechischen Kirchenvätern (s. Griesbach und Chrysost., bei welchem mir mit Erasmus zweifelhaft scheint, ob er die fraglichen Worte gelesen habe) und in alten Handschriften (A B C.) vermissen, so finden wir die von Grotius, Mill und Bengel ausgesprochene Bedenklichkeit gegen die recipirte Lesart vollkommen gegründet, und lassen mit Lachmann die

Worte weg. Denn auch nicht ein einziges inneres Argument spricht für die Beibehaltung der Worte, da wir für ihre Auslassung durch die Abschreiber uns keinen Grund denken können, während ihre Einschaltung sich sehr leicht als glossirende Reminiscenz an Eph. 1, 3. Col. 1, 3. 2 Cor. 1, 3. Röm. 15, 6. u. dgl. und Erklärung des allgemeinen πατέρα begreifen lässt. Πατήρ hat übrigens der Ap. öfter allein vgl. Eph. 2, 18. 5, 20. Col. 1, 12. (wo sich auch in Mss. als Glossem θεῷ findet). Mit τούτου χάριν nimmt also der Ap. v. 1. wieder auf vgl. das dort Gesagte.

Der Ausdruck κάμπτειν τὰ γόνατα (γονυπετεῖν, γονυκλινεῖν, die LXX brauchen es für כרע, Röm. 11, 4. steht es c. dat.) dient hier mit πρός zur Bezeichnung des brünstigen Gebetes; (τὴν κατανενυγμένην δέησιν ἐδήλωσεν Chrysost.) Der bildliche Ausdruck hat seine nächste bildliche Beziehung verloren und es wird mit ihm als Bezeichnung der προσευχή Gott, zu dem er bittet, unmittelbar πρός verbunden. So wird γονυπετεῖν als Ausdruck der Verehrung unmittelbar mit dem Accusativ construirt. Matth. 17, 14. Marc. 1, 40. 10, 17.

Mit den Worten τοῦ κυρίου ἡμῶν κτλ. fällt die Ansicht, welche sich bei Calvin, Beza, Zanchius, Musculus, Rhenferd, Cramer u. A. findet und ἐξ οὗ auf Christus beziehend unter πᾶσα πατριά die ganze Gemeinschaft der Gläubigen vereinigt aus Juden und Heiden versteht, von selbst weg. Ja auch die, welche dieselbe Meinung festhielten, ohne οὗ auf Christus zu beziehen (z. B. Hunnius, Croc., Calov, Wolf, Glassius, Baumgarten u. A.) würden sie mit gar nichts mehr vertheidigen können. Denn nur in der Erwähnung Christi könnte eine Deutung des πᾶσα πατριά durch tota ecclesia eine kaum erträgliche Rechtfertigung finden. Am allerungeschicktesten war es, diese Erklärung durch die Annahme einer Polemik gegen Irrthümer der Judenchristen oder Juden (so schon Bucer, Calvin, Megander, Zanchius, vgl. übrigens die, wie mir scheint, ähnliche Ansicht des Chrysostomus) rechtfertigen zu wollen, die in einem Gebete an sich widerlich, in diesem Briefe überhaupt wie ein deus ex machina erscheine. Sie ist aber auch ausserdem unhaltbar, da πατριά

an sich die Beziehung auf die Gemeinschaft der Gläubigen nur hier hätte, und auch dann nur, wenn πᾶσα durch tota übersetzt werden dürfte, was hier aus dem besondern Grunde unzulässig erscheint, weil (so richtig Win. Gr. S. 104.) Paulus dann gewiss wenigstens πᾶσα πατριὰ ἡ ἐν etc. geschrieben haben würde. Ein anderer Irrthum ist die von Aelteren (Bugenhagen, Bullinger, Bucer, Menoch., Est u. s. w.) gehegte Meinung ὀνομάζεσθαι sey so viel als εἶναι, oder wie Rückert und Holzhausen es genauer bestimmen: Seyn und Name bekommen (R.), in's Daseyn gerufen werden (H.). Dass sie falsch sey, hat schon Fritzsche zu Matth. S. 32 fg., Reiche zu Röm. S. 309. erwiesen. Sie beruht auf einem doppelten Irrthum: 1) dass ὀνομάζ. überhaupt je in dieser Bedeutung vorkomme; die Stellen 1, 21. 5, 3. beweisen das gerade Gegentheil, 2) dass ein angeblicher Gebrauch von καλεῖν etwas für ὀνομάζειν beweise. Die Grundbedeutung von καλεῖν rufen (damit jemand komme), kann als Bezeichnung schöpferischer Thätigkeit dienen; ὀνομάζειν hingegen, etwas Vorhandenes nach seiner Eigenthümlichkeit bezeichnen, benennen, steht in gar keinem logischen Verhältnisse zu dem Begriffe des Schaffens. Aber auch weder קרא noch καλεῖν hat jemals an sich die Bedeutung schaffen, und es genügt anzuführen, dass man (so z. B. noch Holzhausen) den philonischen Satz: τὰ μὴ ὄντα ἐκάλεσεν εἰς τὸ εἶναι als Beweisstelle für jene angebliche Bedeutung von καλεῖν citirte! Wenn hingegen, wie etwa Jes. 41, 4. 48, 13., in unserer Stelle eine Anspielung auf die Schöpfungserzählung in der Genesis hätte gegeben seyn sollen, so könnte nicht ὀνομάζεται, sondern nur ἐκλήθη oder κέκληται hier stehen, und selbst dann wäre wiederum die Praeposition ἐξ auffallend. Ὀνομάζεσθαι ἔκ τινος (s. Hom. Il. 10, 68. Xenoph. Mem. 4, 5, 12. letztere Stelle bei Wahl) heisst: von Jemand aus den Namen erhalten, nach Jemandem benannt werden und es handelt sich lediglich um den Begriff von πατριά, um den Sinn der Worte bestimmt zu erkennen. Das Wort kommt im N. T. nur noch Luc. 2, 4. Act. 3, 25. vor, wie schon Hesych. erklärt, in der Bedeutung von φυλή, gleich dem hebr. משפחה s. Hieronym. zu u. St. Πατριά wie φυλή diente wenigstens zur Uebersetzung des hebr. Wortes (Gen.

12, 3. Num. 33, 54.), obwohl beide nicht ganz dasselbe aussagen und daher auch nebeneinander gebraucht werden (ἑτοιμάσατε κατὰ τὰς πατριὰς καὶ τὰς φυλὰς ὑμῶν 3 Esr. 1, 4.), da πατριά im engeren Sinne die Abstammung von einem Vater, φυλή nur die Abstammung von einem Stamme voraussetzt. Allein dass die Worte promiscue gebraucht wurden, erhellt allein schon aus Act. 3, 25. vgl. mit Matth. 24, 30. und Luc. 2, 4. vgl. mit Röm. 11, 1. Diese Bemerkung benützten Mehrere wie Est, Grot., Wetst. u. A. neuerlichst wieder Holzhausen zur Behauptung: solemne est Hebraeis (so Grot.) cum de angelis et piis (?) hominibus loquuntur, nominare eos familiam Dei superiorem et inferiorem (s. die Stellen bei Schöttgen hor. hebr. p. 1237. Wetst. zu u. St.) und so verstehe der Ap. unter „πᾶσα πατριὰ ἐπὶ γῆς = πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς" (so Holzhausen) die Menschen und unter πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς die Engel. Die Procedur des letztgenannten Auslegers deckt die ganze Blösse dieser Auslegung auf. Denn gesetzt auch, der Ap. hätte jene Vorstellunng gehabt, so müsste ihr zufolge, da sie sich die Juden auf Erden und die Engel im Himmel als zwei Hälften einer grossen Familie denkt (Sanhedrin: conversae sunt omnes facies. R. Jochanan dixit: etiam facies superioris et inferioris familiae. R. Salomo: angelorum et Israelis, bei Wetst.), es nothwendig πᾶσα ἡ πατριὰ ἡ ἐν οὐρ. καὶ ἡ ἐπὶ γῆς heissen. Von dieser Vorstellung, die der Apostel nur noch halbirt beibehalten haben konnte, da seine Meinung über die Stellung der Juden ohne Zweifel eine ganz andere war, werden die Ausleger höchst schwerlich eine weitere Spur beibringen können und das Verhältniss dieser sogenannten apostolischen Vorstellung zu dem Ausdrucke ὀνομάζεται bleibt ein eben so räthselhaftes als bei irgend einer andern Auslegung. Man hat dies von anderer Seite nur umgangen, wenn man mit Flatt, der nach dem Vorgange von Noesselt und Storr auf Schriftstellen sich berief, um die Meinung des Grotius annehmlich zu machen, hat erklären wollen: ὀνομάζεται ἐκ τοῦ θεοῦ sie führen den Namen von Gott, heissen Kinder Gottes (nomine filiorm Dei ὀνομάζονται schon Beza, Piscator). Denn wie: den Namen von Gott führen, bedeuten könne: „Kinder Gottes heissen", das wird

man nicht so leicht einsehen, vollends dann, wenn es sich als sprachlich falsch erwies, den ganz allgemeinen Ausdruck πᾶσα πατριά, jedes Geschlecht, als eine bestimmte Benennung der Kinder Gottes zu denken.

So kamen Einzelne der PP. dahin, πατριά im Sinne von πατρότης (wie ausdrücklich später Damascen. 1, 9. erklärt) zu nehmen. Der Sinn wäre dann, wie ihn Theodoret angiebt: ὅς ἀληθῶς ὑπάρχει πατὴρ, ὅς οὐ παρ᾽ ἄλλου τοῦτο λαβὼν ἔχει, ἀλλ᾽ αὐτὸς τοῖς ἄλλοις μεταδέδωκε τοῦτο. Vgl. Hieronym., Anselmus und Corn. a Lapide. Unter den Neueren scheint Tholuck auch die Stelle so zu fassen, wenn er mit Berufung auf unsere Stelle sagt: Gott heisse der Urheber jedes Vaterverhältnisses (Ausl. der Bergpred. S. 394.). Allein dem schon von Erasmus und Beza gemachten Einwurfe, dass πατριά dies im Griechischen nicht heisse, wüsste ich in keiner Weise zu begegnen. Auch kamen schon die Alten in das Gedränge, wenn sie sich gestehen mussten, dass von einer πατρότης im Himmel nur uneigentlich geredet werden könne (vgl. Theophylakt und Oekumenius) und ihre zum Theil höchst wunderlichen Lösungsversuche (Theodoret sagt z. B. οὐρανίους πατέρας τοὺς πνευματικοὺς καλεῖ; Hieronymus erklärt die Archangeli für die patres unter den andern Engeln,) sind nur Belege für das Unangemessene dieser Erklärung. Wesentlich wichtiger jedoch scheint die Bemerkung, dass mir dieser Gedanke viel zu abstract vorkommt, um Worte eines Gebetes zu seyn, und dass er gar kein Motiv für das Gebet oder einen Grund für die Gewissheit der Gebetserhörung enthält. Etwas der Art muss aber doch nach der ganzen Stellung dieser Worte als Veranlassung derselben gedacht werden können.

Bugenhagen fühlte das, wenn er wie Pachymeres (s. Suic. thes. II. p. 638.) πατριά für die Bezeichnung einer cognatio spiritualis hielt. Allein es wurde von ihm nicht erwiesen, dass das Wort diese Bedeutung haben könne.

Die Lösung scheint diese zu seyn. Πατριά sagt der Ap., nicht γένος oder φυλή. Das Geschlecht hat vom Vater aber den Namen, inwiefern es πατριά heisst. (So hat der usus familiaritatis von amor den Namen, inwiefern er amicitia heisst,

und Cicero sagt: amor, ex quo amicitia nominata. De amic. c. 8.) Freilich nicht die leere Etymologie, sondern eine tröstliche Gewissheit, die in der Hindeutung auf diesen Zusammenhang jeder πατριά mit dem himmlischen πατήρ liegt, ist es, was der Apostel mit den vorliegenden Worten hervorhebt, die für uns nicht übersetzbar sind. „Ich beuge meine Kniee zu dem Vater, dess Namen jedes Kind im Himmel und auf Erden trägt", so etwa liessen sich die Worte des Apostels am ersten wiedergeben. Dem Apostel analog könnte man sagen: ich bitte zu dem Schöpfer, nach welchem jede Schöpfung im Himmel und auf Erden genannt ist. Unübertrefflich schön hat den Sinn der Worte Luther in seiner Uebersetzung hervorgehoben. Wir fassen nämlich den Sinn dieses Zusatzes ähnlich wie Bullinger: allusit ad patremfamilias et ipsam familiam, quae illum solum respicit in omnibus (das ist eine fremdartige Beimischung; wohl aber passt das Folgende:) a quo solo pendet, a quo item tota est propagata. — Nur ist es mehr als ein „alludere", es ist nicht ein Bild, was der Ap. hier gebraucht, sondern er benennt ein wesenhaft wirkliches Verhältniss mit diesen Worten. Indem er sagt: jede, folgt für die Leser des Briefes von selbst: also auch wir. Woher wussten sie aber, dass auch sie eine πατριὰ τοῦ θεοῦ seyen, ein Geschlecht, das von Gott als dem Vater seinen Namen habe? Weil sie von ihm geschaffen waren? Das hätte der Ap. nun und nimmermehr behauptet. Was in dem Christen Gott als Vater anrufen lehrt, ist nicht ein Recht der Geburt, es ist ein Gnadengeschenk des Geistes (Röm. 8, 15. Gal. 4, 6.). Das Geschlecht der Kinder Gottes ist nicht ein gebornes, sondern ein neugebornes (vgl. zu 1, 5.). Des Apostels Leser können auf die Frage: seyd ihr denn wirklich eine πατριὰ τοῦ θεοῦ τοῦ πατρός nur antworten: ja, αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (2, 10.). Die Erinnerung an die Schöpfung, an die hierin bewiesene Allmacht u. dgl., woran Ausleger dachten, stände noch dazu in gar keinem Zusammenhange mit dem Inhalte der apostolischen Bitte. Er bittet um den Geist Gottes für seine Leser. Nicht Gott als der Schöpfer, als der Allmächtige, giebt seinen Geist, sondern der gnädige, der durch Christus die Welt mit sich versöhnt hat, schenkt in

Christo den Seinen seinen Geist (vgl. 1, 6. 14.). Als Schöpfer, als Allmächtiger gäbe er ihn Allen, denn Alle hat er geschaffen und seine Allmacht hat keine Gränzen. Als πατήρ, wie das Evangelium ihn verkündigt, ist er aber der Vater nicht Aller, sondern nur der Gläubigen, denn das Evangelium hat seine Segnungen auch nur für den Gläubigen (Röm. 1, 16.). So erkennen wir, dass nicht aus πατριά u. ὀνομάζεται an sich, sondern aus dem neutestamentlichen Begriffe von ϑεός als πατήρ und aus der Beachtung des Contextes die Deutung unserer Worte allein sich richtig begründen lässt. Wer nach dem Vater genannt ist, der muss ein rechtes Kind Gottes seyn. Aber auch Alle, jedes Kind im Himmel und auf Erden, dürfen dessen gewiss seyn, dass der Vater, nach dessen Namen es genannt ist, in gleicher Weise für dasselbe sorge. Es hat die Gleichstellung der ἐπὶ γῆς mit den ἐν οὐρανοῖς das Tröstliche, dass Gott nicht ferner von denen auf der Erde, als von denen im Himmel ist, wie er sie ja auch wirklich mit jeder geistlichen Segnung im Himmel in Christo gesegnet hat (1, 3.). Und in dieser tröstlichen Zuversicht betet für seine Brüder der Apostel zu dem Vater.

V. 16. ἵνα δώῃ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωϑῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνϑρωπον,] Δῷ wie Lachmann (nach A B C F G.) liest, scheint mir als mögliche grammatische Correctur suspect. (vgl. zu 1, 17.) Ueber πλοῦτος vgl. zu 2, 7. und 1, 7. Die δόξα nennt der Ap. in derselben Verbindug wie 1, 17. (Vgl. dort die Anm. S. 93. und Röm. 9, 22.) Die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in Christo hat er so eben geschildert. Wer solche Herrlichkeit geoffenbart hat, wird sie auch in denen, die Christi sind, offenbaren, und das in ihnen angefangene Werk vollenden. Denn von einer solchen Vollendung reden offenbar die folgenden Worte.

Die Construction des Syr., Chrysost., Theodoret, Pelagius, Ambros., Theophyl., Oekumen., welche εἰς τὸν ἔσω ἄνϑρωπον mit κατοικῆσαι verbinden, ist allgemein aufgegeben worden. Da τῆς πίστεως nicht mit ἐν ταῖς καρδ. verbunden werden kann, und dann die Doppelbezeichnung des

Inneren durch ἔσω ἄνθρωπος und καρδία in einem und demselben Satze, der Praepositionenwechsel εἰς und ἐν, die unerklärbare Voranstellung des εἰς τὸν ἔσω ἄνθρ. diese Construction als ungemein hart und gezwungen erscheinen lässt, so müssen auch wir der jetzt gewöhnlichen oben durch die Interpunction bezeichneten Verbindungsweise beitreten.

Δυνάμει kann weder als Medium (durch Kraft) noch als Angabe der Beziehung (an Kraft z. B. Grot.) gefasst werden; denn beides ist in unserm Satze schon ausserdem benannt, das erste durch διὰ τοῦ πνεύμ. αὐτ., das zweite durch εἰς τὸν ἔσω ἄνθρ. Es ist aber hier eben so wenig bloss loco adverbii gesetzt (so unter den Neuern noch Rückert), als im Römerbriefe ἐν δυνάμει Röm. 1, 4. (vgl. Reiche zu d. St.) Wie Act. 4, 33. μεγάλῃ δυνάμει ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον, bezeichnet es hier die Form, in der das κραταιωθῆναι auftritt: in Kraft zu erstarken. Die Angabe dieser Form scheint mir nämlich das Folgende vorzubereiten. Es ist ein Erstarken in Kraft, nicht in Erkenntniss oder dergl., was der Apostel hier zunächst im Sinne hat. Κραταιοῦσθαι (vgl. 1 Cor. 16, 13.), ein Wort der spätern Graecität für κρατύνω bei den LXX für אמץ und חזק, ebenso Judith 13, 7. vgl. Wahl), stark werden, erhält seine nähere Bestimmung in dem Zusatze εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Εἰς ist eben so wenig gleich ἐν (so nach dem Vorgange Beza's viele der Ausleger), als der Ausdruck ἔσω ἄνθρ. wie eine Angabe des selbstständigen Zieles gedacht werden kann, für welchen man erstarkt, so dass εἰς: in profectum heissen könnte. (So Vat., Est, Menoch., Baumgart.) Gegen das Letzte ist die gleich nachher zu bestimmende Bedeutung von ἔσω ἄνθρ. Das Erste bedarf nicht erst bewiesen zu werden. Εἰς unterscheidet sich in solchen Fällen wie hier von ἐν, welches eben so gut stehen könnte, dadurch, dass εἰς die Beziehung, welche der Schreibende dem Verbalbegriff giebt, ἐν die Beziehung, welche der Verbalbegriff hat, ausdrückt. Vgl. hier εἰς τὸν ἔσω ἄνθρ. mit ἐν ταῖς καρδ. ὑμῶν v. 17. Diese Worte finden sich auch noch 2 Cor. 4, 16. Röm. 7, 22. Die platonische Schule (s. die Stellen aus Platon, Philo und Plotin bei Wetstein zu Röm. 7, 22. und Tholuck zu ders. Stelle) braucht dieselben Ausdrücke zur Bezeichnung des Geistes.

Dass diese Form des Ausdruckes aus einer eigenthümlichen platonischen Anschauung hervorgegangen sey, schiene mir eine ungereimte Behauptung. Es ist, wie das homerische θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν lehrt, die allereinfachste und natürlichste Bezeichnung des geistigen Lebens im Gegensatz zur äusserlich hervortretenden, körperlichen Bewegung, und die Stelle aus Jalkut. Rub. spiritus est homo interior, cujus vestis corpus est (bei Wetst.), ist eben so wenig platonisch als Hiob's: עור ובשר תלבישני (10, 11.) oder קרב als Bezeichnung von Gemüth, Herz. (Ps. 5, 10. 64, 7.) Das eigenthümlich Platonische besteht darin, dass der Geist den absoluten Gegensatz zum Körperlichen bildet, der Geist als das Reine, der Leib als das Unreine erscheint (vgl, zu 2, 1. S. 143. und 3. S. 176.) Von dieser Vorstellung findet sich das gerade Gegentheil bei dem Apostel. (Vgl. über σάρξ oben zu 2, 3. S. 162. u. 63.) Der ἔσω ἄνθρωπος ist allerdings auch bei dem Apostel Gegensatz zum ἔξω ἄνθρωπος 2 Cor. 4, 16. Aber er ist nicht das Reine im Gegensatz zum Unreinen, sondern nur das am wiedergebornen Menschen, was die tägliche Erneuerung erfährt (ebendas. ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ.). Es ist ebensowenig das wiedergeborne Ich des Menschen an sich (s. Steiger zu 1 Pet. 3, 4. S. 307.); denn auch in dem Menschen unter dem Gesetze findet sich der ἔσω ἄνθρωπος, welcher dort Lust hat am göttlichen Gesetze (Röm. 7, 22.). Aber dieser ἔσω ἄνθρωπος ist nicht das πνεῦμα, welches τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ δέχεται (vgl. 1 Cor. 2, 14, 11. mit Röm. 8, 14.), denn er ist ja in dem ψυχικός, dem ταλαίπωρος ἄνθρωπος, der noch nicht υἱὸς θεοῦ geworden ist und vermag ihn nicht zu befreien von der Knechtschaft der Sünde. So ist im Allgemeinen ὁ ἔσω ἄνθρ. gleich νοῦς (Röm. 7, 25.), wie auch hier das κραταιωθ. εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον durch ein κατοικεῖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν näher bestimmt wird. Aber auch im Römerbriefe bekömmt νοῦς seine eigenthümliche Bedeutung erst durch seinen Gegegensatz zu σάρξ. So wenig nun das apostolische σάρξ durch den Begriff „Sinnlichkeit" erschöpft ist, so wenig ὁ ἔσω ἄνθρωπος durch den Begriff „Geist". Eine ματαιότης τοῦ νοός kennt der Apostel (4, 18.), ματαιότης τοῦ ἔσω ἀνθρώπου hätte er wohl schwerlich sagen können. Denn durch ὁ ἔσω

ἄνθρωπος bezeichnet er den Geist in seinem Gegensatze zur σάρξ, erst dadurch, dass Beides in Gegensatz zu einander treten kann, wird das Eine gut, das Andere böse, der Begriff von νοῦς wie σάρξ steht an sich in gar keinem Verhältniss zu den Kategorieen von Gut und Bös. Im Gegensatz aber zur Veräusserlichung des Weltlebens, ist es der innere Mensch, den die Gnade Gottes ergreift, der innere Mensch, welcher täglich erneut wird, während der äussere vergeht. Es ist der κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος. 1 Pet. 3, 4. Dass der Ap. die Nothwendigkeit dieses κραταιοῦσθαι in besonderer Beziehung auf πειρασμοί der Einzelnen hier hervorhebe (so noch Chrysost., Theophylakt, Oekumen.), ist eine Fiction, die nicht nur im Zusammenhange nichts für sich hat, sondern die Einheit des Gedankens wesentlich stört. Zu welchem Endzwecke er hierum bitte, lesen wir v. 18. und 19.

V. 17. Κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν V. 18. ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι,] Zu κατοικεῖν vgl. 2, 22.; über die Construction mit ἐν Jac. 4, 5. Col. 2, 9. Isocr. panegyr. p. 30. ed. Bremi. Der bildliche Ausdruck dient auch sonst den Griechen zur Bezeichnung eines im Innern des Menschen ruhenden, stetigen, geistigen Besitzthums, ἐνοικεῖ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι Plut. fragm. T. XIV. p. 252. ed. Hutt. Die Entstehung des Ausdruckes hier wird sich jedoch füglicher aus dem anderwärts ausgesprochenen Gedanken des Apostels erklären, wo der Christ ein Tempel genannt wird (1 Cor. 3, 16. 6, 17. 19. Röm. 8, 9.), von der bleibenden Gegenwart des heiligen Geistes in ihm. Dieses Bleiben benennt der Ap. mit dem Worte, welches das A. T. von dem Verweilen der Gnadengegenwart Gottes brauchte. (שכן, ישב chald. שרה vgl. ναίειν bei Homer und Hesiod, auch Pindar Olymp. 5, 17. So auch in den apokryphischen Büchern des N. T. ἐνοικεῖν vom πνεῦμα θεοῦ cod. apocr. ed. Thilo p. 300. Ebenso sagt Christus: μονὴν ποιεῖν Joh. 14, 23., worauf schon Chrysost. aufmerksam macht.) Hier bestimmt nun der Apostel das κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος näher durch κατοικῆσαι τὸν Χριστόν, ganz im Einklang mit 1, 13. (Vgl. dort die Anm. S. 155.) Sonach ist nicht der geringste Grund

vorhanden, mit Rückert hier ein Asyndeton anzunehmen, so dass κατοικῆσαι etwas Anderes, vom vorigen gradeweise Verschiedenes wäre. Wenn Ausleger (vgl. Semmler, Morus, Wahl clav.) dieses κατοικῆσαι τὸν Χρ. durch: richtige Erkenntniss haben, agendi rationem Christi doctrinae et exemplo accommodare u. dgl. erklärt zu haben glaubten, so wird man dies mit Recht als der Weise einer verschollenen Exegese angehörig und als directen Widerspruch mit dem Worte des Apostels ignoriren. Christus wohnt in uns durch den Glauben (vgl. Gal. 2, 20.), aber nicht blos der Glaube an ihn wohnt in uns, sondern Christus in dem Geiste, welcher Geist Gottes und Geist Christi in gleicher Weise ist. Ἐλευσόμεθα sagte Christus Joh. 14, 23. Allein es müsste uns jetzt auffallen, dass der Ap. das Erstarken durch den Geist durch Hinweisung auf eine Thatsache erklärte, welche nach des Apostels eigenen Worten (s. 1, 13.) nicht Vollendung, sondern Beginn des Errettung des Einzelnen ist. Hieraus erwächst uns nun bereits ein Entscheidungsgrund für die Verbindung der folgenden Worte, über welche die Ausleger so sehr schwanken. Schon Photius bei Oekumenius schlägt nämlich die Construction vor, welche nach Beza's und Camerar's Vorgange eine Menge von Auslegern wie z. B. Calixt, Grotius, Heins., Olear., Rhenferd, Calov, Wolf, Baumgarten, Semmler, Storr, Griesbach, Knapp, Flatt u. A. billigten, hier eine Trajection des ἵνα zu statuiren, wonach ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζ. zum folgenden Satze gehörte. Der Nominativ der Participia schien das zu begünstigen. Allein schon Piscator bemerkte mit Recht, daſs die beigebrachten Stellen (Röm. 11, 31. 1 Cor. 9, 15. 2 Cor. 2, 4. Gal. 2, 10.) für die Metathesis des ἵνα an unserem Orte nichts bewiesen, da dort immer nur das einzige Hauptwort, auf welchem der Nachdruck des Satzes ruht, mit Artikel oder Possessivpronomen dem ἵνα vorausgestellt wird, hier ein ganzer Participialsatz. (Phil. 3, 10. ist die Annahme einer Versetzung des εἴπως hinter συμμορφούμενος, so z. B. Storr, Flatt, willkührlich und unnöthig.) Es kommt hinzu, daſs das ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμ. nur dann einigermassen erträglich als ein aus dem Vorhergesagten abzuleitender, d. h. durch ἵνα abhängiger Gedanke betrachtet werden

könnte, wenn ἀγάπῃ die Liebe Christi zu uns wäre. Da dies aber sich als entschieden falsch heraus stellen wird, so bleibt bei der Verbindung dieser Worte mit dem folgenden Satze unvermittelt und unerklärbar, wienach sich nun auf einmal das Erstarken durch den Geist, das Wohnen Christi in den Herzen durch den Glauben, als Liebe zeige, indem es ja gerade so gut auch heissen könnte ἐν ἐλπίδι, ἐν ὑπομονῇ, ἐν χάριτι u. dgl. Und zuletzt fehlt uns ja noch immer das Erwartete, eine nähere Bestimmung, durch die der Satz κατοικῆσαι wirklich Erklärungssatz des vorhergegangenen seyn könne. Derselbe letzte Grund entscheidet auch gegen die Meinung, als seyen die participia nominat. loco accusat. mit κραταιωθῆναι zu verbinden (so schon Phot. vgl. Erasm. Schmidt, welcher andere Fälle wie ἔφησε — φίλος εἶναι mit unserm Falle confundirt hat). Hingegen sprechen die zahlreichen Beispiele von Anakoluthieen ähnlicher Art auch bei Paulus (vgl. 4, 2., besonders Col. 2, 2.) dafür, den Satz ἐν ἀγ. κτλ. als Praedicatsatz zum vorigen ὑμῶν zu fassen. Die Veränderung der Construction war hier, wie Col. 2, 2. (wo Abschreiber συμβιβασθέντων corrigirten) um so natürlicher, da das Prädicat in gleicher Weise von dem καρδίαις und den ὑμῶν galt, also minder passend ausschliesslich mit einem von Beiden verbunden werden konnte, und ferner die Prädicatbestimmung als wesentlichstes Moment des Satzes nicht dem Vorigen untergeordnet seyn durfte, sondern selbstständig hervortreten mufste (s. die treffende Bemerkung Winer's S. 446). Die Perfecta zeigen dann einen Zustand an, den er als das Prädicat derjenigen voraussetzt, welchen er wünscht, dass Christus ihnen einwohnen möge. So zeigt das Prädicat die Bedingung an, unter welcher der Wunsch in Erfüllung geht. Construirt wurde so schon von Chrysostomus (κατοικεῖ ἐν ταῖς καρδίαις ταῖς πισταῖς, ταῖς ἐῤῥιζωμέναις κτλ.), Castalio, Clarius, Piscator, Gataker, Winer, Koppe, Rückert, nur dass sie in der Form, diese Construction zu erklären, von einander abweichen. Ἐν ἀγάπῃ sollte nach Chrysost., Theophylakt, Beza, Zeger, Camerar, Calov, Wolf, Bengel, Storr, Flatt, Koppe u. A. Liebe Christi oder Gottes seyn. Die sprachlichen Gründe sind auf das Bestimmteste da-

gegen, denn was liegt in der Form der Worte, was die ἀγάπη als Liebe eines andern Subjectes herausstellte? Ὀργή konnte der Ap. (2, 8.) ohne Artikel und nähere Bezeichnung hinstellen, ohne mifsverstanden zu werden. Der Ausdruck τέκνον deutete schon darauf hin, dass hier ὀργή eines Andern, nicht des τέκνον gemeint sey, und der Andere konnte nur der Vater, nicht Christus, nicht ein Mensch seyn, weil das Letzte dort absurd wäre und die ὀργή nur von dem Vater prädicirt wird. Hier aber fehlt jede Möglichkeit der Verständigung, es wäre das Unwahrscheinlichste auf Geradewohl vermuthet. Man erwartete nothwendig ein αὐτοῦ, wenn der Ap. das hätte sagen wollen, und v. 19., auf den man sich unbegreiflicher Weise beruft, beweist nur das Gegentheil von der Behauptung, dass eine nähere Bestimmung von ἀγάπη nicht nöthig gewesen wäre. Da eine Verbindung zweier Ansichten, wie z. B. Bucer und Zanchius die Liebe Christi zu uns und unsere zu ihm in ἀγάπη finden, undenkbar ist, so bleibt uns nur übrig mit Theodoret, Bugenhagen, Calvin, Piscator, Bullinger, Calixt, Er. Schmidt und der grossen Zahl der kathol. Ausleger ἀγάπη von der Liebe des Christen zu verstehen. Ἐν ἀγάπῃ betrachtet man dann gewöhnlich als Benennung des Bodens, in welchem und auf welchem sie gewurzelt und gegründet seyn sollten. Ῥιζόω Col. 2, 7. θεμελιόω Col. 1, 23. wird, wie sich erwarten liess, tropisch auch von Profanscribenten gebraucht vgl. Raphel. annotatt. Herod. p. 534. Kypke p. 293. Wetstein zu u. St. und Wahl clav. s. v. θεμελιόω. Das Bild erklärt sich selbst. Es bezeichnet die feste Stellung einer Person oder Sache. Wenn man nun gewöhnlich so erklärt, dass der Ap. hier von der festen unverrückbaren Liebe rede (Bugenhagen ut caritas non sit ficta. Bucer ut sit in ipsis confirmata dilectio probeque fundata. Calvin duae similitudines, quas adhibet, exprimunt, quam firma et constans debeat esse in nobis caritas, so auch Rückert), so scheint mir das offenbar falsch und gegen den einzig möglichen Sinn der Worte. Was jene Ausleger wollen, wäre eine ἀγάπη ἐῤῥιζωμένη ἔν τινι, nicht ein ἐῤῥιζωμένος ἐν ἀγάπῃ. Theodoret erklärt richtig: χρεία γὰρ καὶ ἀγάπης, ὥστε ἐν ταύταις ὑμᾶς τεθηλέναι, οἷόν τινα κρηπῖδα

καὶ ῥίζαν τὸ βέβαιον ἔχοντας. Allein Beza fragt mit Recht: radicis et fundamenti nomen quomodo fructibus tribuas? Es wäre die Stelle die einzige, wo die Liebe als sicheres Fundament des Einzelnen betrachtet würde; sonst ist es die πίστις (Col. 1, 23. 2, 7.), aus ihr kommt die Liebe (1 Tim. 1, 5.), die obwohl allerdings συνδεσμὸς τῆς τελειότητος (Col. 3, 14. vgl. mit Col. 2, 2. 1 Cor. 13, 1 — 13.), dennoch durchaus die Stellung einnimmt, die Beza ihr zuschreibt. Vor Allem aber ist es der fehlende Artikel, der diese Auffassung nicht zulässt. Wäre die christliche Tugend der Liebe in abstracto gemeint, so müsste nothwendig der Artikel stehen. Hier ist aber ἀγάπῃ ohne Artikel Eigenschaft des Subjects (vgl. zu 2, 22. 1, 7. S. 29.) wie Gal. 5, 6. Glaube durch Liebe thätig 2 Cor. 2, 8. Liebe bewähren, vgl. die besonders instructive Stelle 1 Tim. 6, 11. 12., wo es heisst, trachte nach Glaube, Liebe (als subjectives Besitzthum δίωκε — πίστιν ἀγάπην) kämpfe den guten Kampf des Glaubens (des Glaubens in abstracto τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως) und alle die für κακία, πλεονεξία, ἁμαρτία bei Winer (S. 107.) am ungehörigen Orte citirten Stellen. Was hätte nun der Ausdruck: in Liebe gegründet seyn für einen Sinn? Unverrückbar in Liebe? in Liebe so sicher, dass nichts uns erschüttern könne? Der Apostel sagt sonst das gerade Gegentheil. Ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς (Röm. 8, 37. 38.). Wir müssen also auch diese Verbindung verwerfen. Hingegen heben sich alle Schwierigkeiten, wenn wir ἐν ἀγάπῃ als Benennung des Zustandes fassen, in welchem die Einzelnen gewurzelt und gegründet sind. Die beiden Verba erhalten dann ihr fehlendes Object aus dem Satze, zu dem sie gehören, nämlich ἐν Χριστῷ. „Dass Christus wohne durch den Glauben in euern Herzen, die ihr in Liebe fest gewurzelt und gegründet seyd.“ Damit würde Col. 2, 7. auch übereinstimmen. Dies Alles könnte wenigstens nicht bestimmen, mit Holzhausen ἐῤῥιζωμ. καὶ τεθεμελ. von ἐν ἀγάπῃ zu trennen und mit dem Folgenden zu verbinden. Denn hier bliebe die Unwahrscheinlichkeit solcher Trajection von ἵνα und wir gewönnen nur die neue Härte, jetzt ἐν Χριστῷ ergänzen zu müssen, wo die Ergänzung durch die Trennung von dem Satze v. 16. unberechtigter und willkührlicher scheint.

So gefasst wäre nun v. 17. und 18. bis τεθεμελιωμ. in Wahrheit nähere Erläuterung von v. 16. Das Wachsthum bestände darin, dass Christus durch den Glauben in den Herzen Solcher wohnte, die in Liebe mit ihm fest verbunden wären, denn der Glaube ohne Liebe ist nichts (1 Cor. 13, 2. vgl. Gal. 5, 6.), Liebe ist der Schlüssel zur Erkenntniss des Geheimnisses, dessen Inhalt selbst eine alle Erkenntniss übersteigende Liebe ist (Col. 2, 2. Eph. 3, 19.).

ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις, τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ βάθος καὶ ὕψος,] Hiemit benennt der Apostel die Absicht, um deren willen er für seine Leser um die bleibende, in Liebe gegründete, gläubige Gemeinschaft mit Christus bat. Ἐξισχύω das endliche Durchdringen der Kraft, ist hier nur Verstärkung des simplex, wie Sir. 7, 16. (s. Wahl clav. s. h. v.) Damit ihr wohl vermöget καταλαβέσθαι. Die Medialform hat im N. T. nur die Bedeutung: begreifen. Act. 4, 13. 10, 34. 25, 25. Von dieser Bedeutung abzugehen, hat man hier nicht den geringsten Grund. Holzhausen beruft sich auf die Stellen 1 Cor. 9, 24. Phil. 3, 12., wo das Activum steht, und meint, auch hier sey von dem Erringen eines Kampfpreises die Rede. Wie die Worte τί τὸ πλάτος κτλ. als Kampfpreis gedacht werden können, begreife ich nicht. In dem correspondirenden Satze v. 19. steht γνῶναι; die nächsten Worte τί τὸ πλάτος κτλ. entsprechen vollkommen dieser Bedeutung des Verbums. Der Zusatz σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις deutet auf jene Bestimmung der Gläubigen hin, von welcher der Ap. 2, 19—23. gesprochen hat. Das Wachsthum der Christen ist ein gemeinsames, ihre Liebe eine gemeinsame, ihre Erkenntniss eine gemeinsame, je weniger Vereinzelung, um so gesünder ist das christliche Leben. (Vgl. unten 4, 3 fgg.)

Die folgenden Worte haben die allerseltsamsten und verschiedenartigsten Auslegungen erhalten. Wir wären in der grössten Verlegenheit, wenn der hermeneutische Kanon, den Cornel. a Lap. nach Aufzählung einer grossen Menge solcher Interpretationen ausspricht: omnes hi sensus veri, omnes satis appositi videntur huic loco et indefinitae propositioni Apostoli, der richtige wäre. Bei der bodenlosen Wilkührlichkeit fast aller

Erklärungen, ziehe ich es hier vor, zunächst nur den Gang einzuschlagen, der zu einem sicheren Resultate führen kann. Ueber das Fragepronomen mit folgendem Artikel vgl. zu 1, 18. S. 102. Aus dem Artikel erkennen wir, dass die folgenden Substantive sich auf etwas bereits Genanntes zurückbeziehen, dass diese Benennung von Dimensionsverhältnissen einem im Vorhergegangenen bereits enthaltenen Gegenstand beigelegt werden. Von Räumlichem war nun hier nirgends die Rede, die räumlichen Dimensionsverhältnisse werden also hier zunächst zur Bezeichnung eines geistigen Umfanges dienen. In einer ähnlichen Weise drückt auch Cicero den allesumfassenden Umfang einer geistigen Erkenntniss durch omnia supera, infera, prima, ultima, media videre aus (Tusc. qu. 1, 26.). Nur dass Cicero hiemit die Vielheit der Objecte, der Ap. hier den Umfang eines Objectes nach allen Seiten hin bezeichnet. *Βάθος* braucht der Ap. sonst oft zur Bezeichnung geistiger Tiefe, Unergründlichkeit. S. Röm. 11, 33. 1 Cor. 2, 10. Die andern Substantive finden sich tropisch gebraucht sonst nicht mehr. Weitere Rücksicht verdient noch das *τε* des nächsten Satzes (v. 19.), denn es sagt aus, dass das *γνῶναι* und *καταλάβεσθαι* sich gegenseitig bedingen. (S. Hartung Partikell. I. S. 103.)

Nach diesen Bemerkungen brauchen wir auch die Erklärer, welche die Ergänzung des Objectes v. 19. suchen, nicht weiter zu beurtheilen. Sie meinen *τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ* oder gar (Koppe) *πληρώματος* ergänzen zu dürfen. Andere Ausleger (s. Calvin, Cameron., Vorst, Zeger, Grot., Bengel, Flatt u. s. w.), welche ebenfalls *ἀγάπης* suppliren, wurden dadurch irre geführt, dass sie *ἐν ἀγάπῃ* von einer Liebe Gottes oder Christi verstehen zu dürfen glaubten. Allein es wurde gezeigt, dass dies falsch sey, und der eigenen Liebe der Christen wird der Ap. schwerlich solche Praedicate gegeben und sie als einen Gegenstand der Forschung dargestellt haben. Widerlich und gegen den Context ist die seit Heinsius von Mehreren (s. Wolf, Michaelis, Cramer, Koppe, vgl. Zachariae) angenommene Meinung, es sey von dem geistlichen Tempel die Rede; denn in dem *ἐῤῥιζ.* und *τεθεμελ.* eine Anspielung auf einen Tempel sehen zu können, glückt nur den

gewaltsamsten Proceduren, und bezöge man sich auch auf 2, 22., so passt der Gedanke an den Tempel nicht zu dem folgenden *γνῶναί τε* u. s. w., was sich doch gegenseitig bedingen soll. Andere, welche geradezu *θεοῦ* oder *Χριστοῦ* suppliren wollten, übergehe ich. Dass der Ap. bei solchen Dimensionsbestimmungen eine Person im Sinne gehabt habe, ist wahrlich unwahrscheinlich genug. Die richtige Erklärung hat schon Chrysostomus gegeben: *τί τὸ πλάτος κτλ. τουτέστι τὸ μυστήριον τὸ ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομηθὲν μετὰ ἀκριβείας εἰδέναι.* So Theodoret. *τῆς οἰκονομίας τὸ μέγεθος* Theophylakt, vgl. Phot. bei Oekumen., Beza, Piscator, Croc., Hunnius, Calov, unter den Neueren Rückert. V. 9. hat der Ap. gesagt, es sey sein Beruf, *φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου*, seine Gedanken also beschäftigen sich fortwährend hiemit, und das *τούτου χάρ.* mit dem er sein Gebet beginnt, schliesst sich an die Erwähnung ihrer Berufung zur Gemeinschaft der Heiligen (vgl. zu 3, 1.). Die Worte, welches da sey die Breite und Länge und Tiefe und Höhe (= *τὸ πλάτος τοῦτο*) — worauf können sie sich beziehen, als auf den Umfang dessen, womit er fortwährend im Gedanken sich beschäftigt, was er in so eindringlicher Weise eben erst noch bei der Schilderung seines Berufes dem Leser vorgeführt hat? Der Wechsel der Ausdrücke *πλάτος*, *μῆκος* u. s. w. ist seltsam von Beza, Grotius, Baumgarten als eine Anspielung auf das Opfer der תרומה und תנופה, der Hebe und Webe (Exod. 29, 26. 27. Levit. 7, 34.), gefasst worden, während doch Beza selbst mit Recht schon sagte: mirum est, veteres nonnullos tam procul a scopo aberrasse dum istas dimensiones seorsim subtili quadam ratione considerant. Selbst die einfachste unter den Erklärungen, die des Glassius, welcher übrigens die *ἀγάπη* Christi supplirt: mensuratione ista *ἀνθρωποπαθῶς* instituta ejusdem immensurabilitatem et immensitatem in rei veritate indicat, quasi dicat: altior est coelis, profundior mari, latior latitudine terrarum, longior omni tempore, utpote in aeternitatem durans, legt etwas hinein, was nicht herausgefunden werden kann. Das bewegte Gemüth des Apostels begnügt sich nicht mit den einfachen Worten *τί τὸ μέγεθος*, er will ja nicht blos sagen, dass sie die Grösse dieses Berufes,

sondern dass sie sein Wesen und seine Bedeutung nach allen Seiten hin begreifen möchten. Dies tritt aber nur ein, wenn sie zugleich das erkennen, wovon der Ap. im nächsten Verse handelt.

V. 19. *γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ.*] Vortrefflich erklärt die erste Hälfte dieses Verses ihrem Sinne und Zusammenhange nach Chrysostomus in den kurzen Worten: *εἰ καὶ ὑπερκεῖται πάσης γνώσεως ἀνθρωπίνης ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, ὅμως ὑμεῖς γνώσεσθε, εἰ τὸν Χριστὸν σχοίητε ἐνοικοῦντα.* Theophyl. Oekum. Die Liebe (v. 18.) schliesst das Geheimniss der Liebe völlig auf, nur die Liebe erfährt Liebe und erkennt Liebe. Die *γνῶσις* des reflectirenden Verstehens hat hier ein Ende, die *γνῶσις* der Liebe versteht die Liebe Christi, welche sonst über die *γνῶσις* weit erhaben ist.

Des Hieronymus Lesart *ἀγάπην τῆς γνώσεως*, nach welcher er erklärte: die erhabene Liebe zur Erkenntniss, ist, obwohl von Hombergk und Grotius gebilligt, zu verwerfen. Nichtssagend und zusammenhangslos, wie sie ist, hat sie ohnedies die Autorität fast aller Handschriften und Versionen (die wenigen Ausnahmen s. bei Griesbach) gegen sich.

Die Uebersetzung Luther's: erkennen, dass Christum lieb haben viel besser ist, denn alles Wissen (vgl. Pelagius, welcher zu unserm Verse bemerkt: supereminet fructus und Augustin de grat. et lib. arb. c. 19.), wurde von den lutherischen Exegeten (s. Calov und Wolf) sehr bald schon aufgegeben. Man fand sie dem Zusammenhang nicht angemessen. Sie lässt sich in der Form auch sprachlich nicht rechtfertigen, da die Stellung des Participiums zwischen Artikel und Substantiv dasselbe nur als Beiwort zu fassen erlaubt. (s. Win. Gr. S. 284. Anm.) In einer andern Weise will Holzhausen sie festhalten. Ihm ist auch *ἡ ἀγαπ. τοῦ Χρ.* die Liebe zu Christus, *γνῶναι ἀγάπην τοῦ Χρ.* soll soviel seyn als *γνῶναι τὸν Χριστὸν ἐν ἀγάπῃ* oder *καταντᾷν εἰς γνῶσιν τοῦ Χριστοῦ ἐν ἀγάπῃ* (!), *τῆς γνώσεως* ist ihm eine falsche unchristliche Gnosis und der ganze Satz soll eine Correction des abgebrochenen Satzes *τί τὸ πλάτος* u. s. w. seyn, „bei dessen letz-

tem Worte ὕψος der Ap. gefühlt haben soll, dass diese Art der Bezeichnung der Liebe Christi gerade nicht der passendste Ausdruck sey, und deshalb die angefangene Construction verlasse, um noch einmal (?) und zwar bestimmter seinen Gedanken auszudrücken." Was mit dem τε anzufangen sey, wird nicht gesagt. Eine aus so vielen Willkührlichkeiten zusammengesetzte Erklärung zerfällt in sich selbst. Ich halte wenigstens nicht für nöthig, sie zu widerlegen.

Wider den Zusammenhang ist die Erklärung der ἀγ. τοῦ Χρ. durch Liebe zu Christus, inwiefern die allseitige Erkenntniss des Umfanges jenes μυτήριον nicht die Erkenntniss unserer Liebe zu Christus bedingt, wohl aber nothwendig die Erkenntniss der Liebe Christi. Sprachlich lässt sie sich nicht rechtfertigen, weil der Hauptgedanke des Satzes, wie Luther richtig erkannte, dann in dem Praedicate ὑπερβάλλ. τῆς γνώσ. läge, aber eben deswegen nicht die untergeordnete Stellung des Praedicates einnehmen könnte, während nach der Erklärung des Chrysostomus die Erkenntniss des ganzen Umfanges des μυστήριον gleichzeitig die Liebe Christi nur als eine die Erkenntniss weit überragende erkennen lässt.

Der Ausdruck τῆς γνώσεως kann hier nicht auffallen. Es ist ungeschickt, Stellen zu citiren, wo der Ap. mit diesem Worte die tiefe, christliche Erkenntniss benennt, wie Phil. 3, 8. (so Holzhausen), als folgte hieraus etwas gegen unsere Erklärung. Daraus, dass der Ap. sonst regelmässig νόμος für das positive, geoffenbarte Gesetz braucht, welches dem εὐαγγέλιον gegenübersteht, könnte man eben so folgern, dass er nie den Inhalt des εὐαγγέλιον νόμος nennen könne, und dennoch sagt der Apostel: νόμος πίστεως Röm. 3, 27. Es ist dort derselbe Grund, der den Ap. zur Wahl dieses Ausdruckes bestimmt, wie hier. Der Ap. liebt die Weise der ὀξύμωρα vgl. Gal. 2, 19. 2 Cor. 8, 2. 1 Tim. 5, 6. 1 Cor. 1, 21. 25. Er hätte zwar wie Phil. 4, 7. sagen können ὑπερέχουσαν πάντα νοῦν, nicht aber sagen müssen (wie Holzhausen behauptet); ja vielmehr er konnte gar nicht so sagen, wenn er diesen Gedanken als ὀξύμωρον aussprechen wollte. Γνῶσις ist dem γνῶναι entgegengestellt, aus diesem antithetischen Verhältniss erhellt zugleich, dass γνῶναι nicht mit in semet

experiri (so Grot. vgl. Flatt, Rückert, „eine mit Erfahrung und Genuss verbundene Erkenntniss") übersetzt werden dürfe; denn γνῶσις müsste dann ebenso übersetzt werden (vgl. zu 1, 23. über πλήρωμα und πληροῦσθαι) und erfahren eine die Erfahrung weit übersteigende Liebe, schlösse sich gegenseitig aus. Eben deswegen kann der Ap. sagen: erkennen die die Erkenntniss weit übersteigende Liebe Christi, weil zwar auch hier die adaequate Erkenntniss ausgeschlossen bleibt, nicht aber die Gemeinschaft mit dieser Liebe in der Liebe, nicht die Erfahrung der Liebe (v. 18.), welche erkennt, dass die Liebe Christi die Erkenntniss weit übersteige. Von der Erfahrung redet also in diesen Worten (γνῶναί τε u. s. w.) der Ap. gar nicht. Er sagt nur, die Liebe lehrt uns die Liebe Christi mehr und mehr als ein ἀνεξιχνίαστον erkennen (s. 3, 8. und Theodoret und Bullinger zu d. St.). Also erkennt die Liebe, gewirkt vom Geiste durch den Glauben. Je mehr sie erstarkt, je weiter sie fortschreitet, um so mehr eröffnet ihr das göttliche Wort eine Tiefe der Liebe Christi nach der andern. Es wird also der Charakter der Pseudo-Erkenntniss seyn, aus dem ἀνεξιχνίαστον einen schnellbegriffenen Gemeinplatz zu machen und den Reichthum der Wahrheit in Phrasen umzusetzen, welche jedem Gemüthszustand annehmbar und jedem Verstande begreiflich vorkommen. Ueber die ἀγάπη Χριστοῦ vgl. noch Röm. 8, 35—48.

Ὑπερβάλλ. ist als ein Verbum comparativischen Begriffs mit dem Genitiv construirt. Der Genitiv bezeichnet den Punct, „von dem aus mittelst des Abstandes" das Verhältniss des comparativischen Begriffes gemessen wird. Beza erwies die Richtigkeit dieser Construction aus Aristot. Polit. 3, 9. Schon bei Homer findet sie sich neben der mit dem Accusativ. Il. 23, 847. vgl. Matthiae S. 672 fg.

Die folgenden Worte sind, wie nach dem zu 1, 23. Gesagten sich leicht denken lässt, eben so verschieden erklärt worden, wie πλήρωμα dort. Doch trafen hier Mehrere von den alten Auslegern den Sinn im Allgemeinen vollkommen richtig. So z. B. Theodoret ἵνα τελείως αὐτὸν ἔνοικον δέξησθε. Chrysost. πληροῦσθαι πάσης ἀρετῆς ἧς πλήρης ἐστὶν ὁ θεός. Man könnte zwar zweifeln, ob der Genitiv hier subjecti

oder objecti sey und ihn wie bei δικαιοσύνη θεοῦ od. dgl. fassen. So auch bei Weitem die grössere Anzahl der Ausleger (Pelagius, Anselmus (ut perfecti sitis pleni Deo) Bucer, Calvin, Beza, Bullinger, Calixt, Grot., Calov, Wolf u. s. w.). Sie fassen πλήρωμα θεοῦ als etwas, das von Gott kommt und deuten es dann auf Gnadengaben u. dgl. Allein Col. 1, 19. und 2, 9. ist entschieden dagegen. Dort ist der Genitiv gen. subj. Was die Ausleger der Reformationszeit bedenklich machte, nämlich annehmen zu müssen, dass die Fülle Gottes dem Menschen einwohnen solle, trifft nicht unsere von πλήρωμα (S. 126 fg.) gegebene Erklärung dieses Wortes. Nach ihr ist πλήρωμα an sich das, was von Gott ausgeht, die Gnadengegenwart seiner δόξα, mit der er die Seinigen erfüllt. Zur Hoffnung der δόξα sind sie ja berufen (Röm. 5, 2. 1 Thess. 2, 12.), τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος (2 Cor. 3, 18.). Fast derselbe Gedanke ist es, den hier der Ap. so ausdrückt, nur dass er nicht von der δόξα selbst spricht, sondern ihrer Erscheinung auf Erden. In Christus wohnt das πλήρωμα σωματικῶς, die Christen sollen diesem πλήρ. entgegenwachsen (s. 4, 13.). Das von Raphelius aus Herod. 2, 7. beigebrachte Beispiel einer Verbindung des πληροῦν mit εἰς, was sich so auch bei Holzhausen findet, ist unpassend, πληροῦν hat dort eine ganz andere Bedeutung als hier. (Ἡ ὁδὸς πληροῖ ἐς τὸν ἀριθμὸν τοῦτον, der Weg trifft vollständig auf diese Zahl Passow.) Εἰς steht hier in der vom Verbum ganz unabhängigen Kraft: bis zu. (S. Beza. Vgl. Win. S. 176.) So bezeichnet hier der Apostel als das endliche Ziel: erfüllt zu werden (sc. von dem πλήρ. θεοῦ) bis zur ganzen Fülle der Gnadengegenwart Gottes. Die Frage, ob der Ap. hier an ein Ziel in dem gegenwärtigen oder erst in dem zukünftigen Leben denke, beantwortet sich uns theils aus dem Begriff von πλήρωμα, theils aus 4, 13. Πλήρωμα ist die Erscheinung der göttlichen δόξα auf Erden und das μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος Χριστοῦ ist ein Ziel, das der Apostel den Gläubigen als ein hienieden zu erstrebendes bezeichnet. So benennt also unser Ausdruck die Vollendung des christlichen Lebens, die hier auf Erden möglich ist. Vgl. jedoch zu 4, 13.

V. 20. *Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν,* V. 21. *αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ [καὶ] ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, ἀμήν.*] Die Gewissheit, dass solches Gebet bei Gott Erhörung finde, treibt den Apostel zu dieser Aufforderung zum Preise Gottes. Es ist ein Zeugniss der Glaubensfreudigkeit des Apostels und eine Stärkung des Glaubens der Leser. Vgl. solche Doxologieen in der Mitte von Briefen Röm. 9, 5. 11, 36. Auf die Aehnlichkeit der unsrigen mit der Röm. 16, 25—27. haben schon Aeltere aufmerksam gemacht. *Ἐγὼ μὲν γὰρ εὔχομαι,* so erklärt Chrysostomus, *αὐτὸς δὲ καὶ χωρὶς τῆς ἐμῆς εὐχῆς μείζονα ἐργάζεται τῶν ἡμετέρων αἰτήσεων οὐχ ἁπλῶς μείζονα ἢ ἐκ περισσοῦ ἀλλ' ὑπερεκπερισσοῦ, τὸ μέγεθος ἐμφαίνων τῆς δωρεᾶς.* Dem *τῷ δυναμένῳ* correspondirt *κατὰ τὴν δύναμιν*; schon hieraus widerlegt sich die meines Wissens ohnedies von Niemand wiederholte Meinung des Theoph. Sarcerius, welcher *κατὰ τὴν δύναμιν* mit *νοοῦμεν* verband und übersetzte: secundum vires nostras naturales (non possumus ea capere, quae Deus potest). Auch hätte der Begriff von *ἐνεργουμένην* vor diesem Missgriff bewahren können, welches zwar nicht passiv gefasst werden darf (s. gegen Outhov. in der bibl. Brem. Cl. IV. Wolf cur. zu u. St.), aber in seiner gewöhnlichen Bedeutung als Medium (s. Röm. 7, 5. 2 Cor. 1, 6. 4, 12. Gal. 5, 6. 1 Thess. 2, 13. Col. 1, 29.) der *δύναμις*, die sich wirksam erweist, den Begriff des Selbstständigen in einer Weise giebt, die zur Bezeichnung der natürlichen, menschlichen Denkkraft nicht im Geringsten passte, und sich auch nirgends mehr fände. Ueberdies wäre der Zusatz müssig. Was die *δύναμις* Gottes gethan habe, hat der Ap. seinen Lesern 1, 19.—2, 10. vorgehalten. Dass die Kraft des Geistes Gottes in ihnen, dem Tempel Gottes, fortwirke, war von ihm noch zuletzt 2, 22. gesagt worden. So ist es also die tröstliche Gewissheit einer bereits erfahrenen, fortwährend wirksamen Kraft, die den Apostel und Alle stärkt in der Freudigkeit des Glaubens und des Gebetes; es erweist sich in dem besondern Falle hier an dem Apostel selbst, was er 1, 13. 14. vom Geiste gesagt hat, dass er *σφραγίς* und *ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας* sey.

Gegen Bengel's Meinung, ὑπὲρ sey wie 2 Cor. 11, 23. adverbial gebraucht statt ὑπερλίαν, hat sich mit Recht schon Winer (S. 357.) erklärt. Die Tautologie, die um des folgenden ὑπερεκπερισσοῦ willen dann entstände, ist Hauptgrund gegen diese Erklärung. Noch verkehrter ist die Verbindung von ὑπὲρ πάντα mit δυναμένῳ (so Holzhausen). Er fasst dann ὑπερεκπερισσοῦ ὧν als Object von ποιῆσαι. Allein die doppelte Bestimmung von Ueberschwänglichkeit des Könnens und des Thuns stände sehr überflüssig und ungeschickt da, indem es sich von selbst versteht, dass, wer die Kraft hat, Ueberschwängliches zu thun, eben deswegen eine überschwängliche Kraft besitze. So betrachten wir mit den andern Auslegern ὑπὲρ πάντα als Bestimmung von ποιῆσαι (vgl. über ὑπὲρ c. acc., das sich im N. T. nur tropisch gebraucht findet Win. S. 341.). Mehr als Alles thun können ist dann hyperbolische Bezeichnung der göttlichen Allmacht. Wenn nun Rückert meint, es hätte jetzt gleich ἃ αἰτούμεθα folgen sollen, Paulus habe aber, um die Macht Gottes noch erhabener darzustellen, ὑπερεκπερισσοῦ hinzugesetzt, so finde ich das nicht sehr wahrscheinlich. Das ὑπερεκπερισσοῦ tritt um seiner engen Verbindung mit dem folgenden ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν willen in einen engern Kreis ein, als ὑπὲρ πάντα, und bestimmt die allgemeine Berufung auf die Allmacht Gottes näher, und steigert sie zugleich durch die besondere Beziehung auf den vorliegenden Fall. Es ist der Satz ὑπερεκπερισσοῦ ὧν κτλ. Apposition zu ὑπὲρ πάντα und ὑπερεκπερ. steht, wie Camerarius schon bemerkte, adverbial. (Diese Zusammensetzung „überschwänglich mehr" kommt ausser 1 Thess. 3, 10. 5, 13. nicht mehr bei dem Ap. vor. Ὑπερπερισσῶς Marc. 7, 37. ἐκπερισσοῦ Marc. 14, 31. λίαν ἐκπερισσοῦ Marc. 6, 51. vgl. Fritzsche zu Marc. p. 21. Nur Theodot. hat es Dan. 3, 22, (20.) Der Ap. liebt Zusammensetzungen oder Verbindungen ähnlicher Art als Ausdruck des lebhaften Gefühls. Schon Grotius hat Stellen gesammelt. Vgl. 2 Cor. 11, 5. 23. 12, 11. Lob. ad Phryn. p. 45—48.) Die Construction ὧν hat schon Er. Schmidt richtig erklärt. Den Genitiv wird man nicht mehr wie früher durch ein ausgelassenes μᾶλλον erklären wollen. Er steht hier in derselben Weise wie bei ὑπερβάλλειν (s. zu v. 19. Vgl. Matth. 5, 37.)

Zur Erläuterung der Steigerung, welche in dem Verhältnisse des ὑπερεκπ. κτλ. zu ὑπὲρ πάντα liegt, darf man nun nicht, wie Grot. u. A. gethan haben, das ὑπὲρ πάντα durch quae hactenus visa sunt oder dgl., was nicht im Texte steht, näher bestimmen wollen. Die Steigerung liegt vielmehr einerseits schon in der Form ὑπερεκπερ., andrerseits aber darin, dass er das allgemeine unbeschränkte Vermögen der göttlichen Allmacht in specielle Beziehung zu dem Gebete, ja dem Gedanken des Einzelnen bringt. Das ist es, was den betenden Apostel so freudig macht, dass er nicht allein weiss, Gott könne thun mehr als Alles, es sey ein Gott unbegränzter Macht, sondern dass er weiss, er sey auch grösser als unser Herz und könne überschwänglich mehr thun, als wir bitten oder verstehen. So hindert ihn, Gott, nicht eigene Beschränktheit, ja nicht einmal unser zagendes Gebet oder unsere beschränkte Erkenntniss, an uns den Reichthum seiner Gnade offenbar werden zu lassen.

Der Begriff von δόξα ist in den Doxologieen offenbar der Anwendung nach verschieden von den Stellen, in welchen das Wort uns bisher begegnete. Aber auch hier werden wir ihm einen eigenthümlichen Unterschied von ἔπαινος und τιμή (vgl. Steiger zu 1 Pet. S. 102 fg.; nach den Lexicographen, nach Rückert u. A. ist es gar Ehre, Lob und Preis zusammengenommen), womit man es gewöhnlich identificirt, zuerkennen müssen. Wie δοξάζειν τινά, wenn dieser die δόξα schon hat, nicht heisst ihm δόξα geben, sondern seine δόξα vor andern bezeugen, kund machen (vgl. Lücke zu Joh. II. S. 162.), so wird in den Doxologieen αὐτῷ ἡ δόξα aufgelöst werden müssen: ihm werde die Herrlichkeit zuerkannt. Darum weil von der δόξα die Rede ist, die Gott schon hat, steht der Artikel. Die Gemeinde kann nur in dem Sinne sagen: ihm die Herrlichkeit, inwiefern sie es ausspricht, und bezeugt, dass Gott die Herrlichkeit sey.

In den folgenden Worten stossen wir auf kritische Bedenklichkeiten. Ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χρ. Ἰ. lesen A C und einige Minuskeln, auch Copt., Vulg., Hieron., Pelag.; und in D F G. eben so bei Ambrosiast. finden wir die Worte so gestellt: ἐν Χρ. Ἰησ. καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ. Ein einziger Cod. (46.) liest ἐν τῇ ἐκκλησ. gar nicht. Dass man hieraus nicht Verdacht gegen die Aechtheit der Lesart ἐν τῇ ἐκ-

κλησ. schöpfen dürfe (so wie Koppe, Rückert), ist leicht einzusehen. Die Worte, die sich constant in allen Mss. finden (die Ausnahme einer einzigen ist nur das Resultat des Schwankens in der Wortstellung, wenn nicht zufälliges Versehen), können, wenn nicht innere Gründe sie mit Evidenz als Interpolation hinstellten, nicht als der Punct bezeichnet werden, an den sich der kritische Verdacht mit Recht knüpft. Da nun ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ nicht etwa eine den Doxologieen gäng und gebe Formel ist, welche Marginalglosse und später Interpolation hätte werden können, so ist eine Entstehung der Lesart ἐν τῇ ἐκκλησ. nicht wohl denkbar, die Worte selbst sind als ächt anzuerkennen. Nur ob καί ächt sey kann in Frage gezogen werden. Dass die Lesart alt sey, erweisen die Autoritäten. Allein die innern Gründe scheinen mir durchaus dagegen zu sprechen. Wird καί gelesen, so kann über die Verbindung kein Zweifel seyn, aber der Zweifel konnte an den Worten ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν Χρ. Ἰ. erwachen. Es ist beachtenswerth, dass die griech. Kvv., welche καί nicht lesen, entweder gar keine rechte Erklärung von ἐν Χρ. geben (s. Chrysost., Theodoret.) oder sich schwankend äussern (s. Theophyl., Oekumen.). Das bei beiden gleiche ἐν begünstigte die Meinung, wie sie denn auch Hieronymus vorträgt, dass der Ap. von einer δόξα rede, die in der ἐκκλ. und in Christo wohne. Einer solchen Meinung, die unmittelbar an den Worten des Textes, wenn καί nicht gelesen wurde, erwachen konnte, musste dann das Assyndeton auffallen. Καί diente als natürliches Mittel der Erklärung, und einmal eingeschoben, veranlasste es leicht die Umstellung der Worte. Denn die Lesart ἐν Χρ. Ἰ. καὶ τῇ ἐκκλ. scheint mir unstreitig aus dem dogmatischen Grunde entstanden zu seyn, dass man Christus der Kirche nicht nachstellen wollte. Welchen Grund aber hätte man gehabt, καί zu streichen? So glaube ich also einstweilen bei der recepta bleiben zu müssen.

Dann aber darf nicht, wie nach Luther (vgl. Baumgarten), später von Koppe, Flatt, Rosenmüller, Holzhausen geschah, ἐν Χρ. Ἰ. mit ἐκκλησ. verbunden werden. Es ist das nicht einer von den Fällen, in welchen die Auslassung des Artikels natürlich, also die Annahme derselben erlaubt und den Sprachgesetzen gemäss wäre und so

lange eine andere Erklärung sich denken lässt, muss diese vorgezogen werden. Die Auslegung des Ambros. quia per Christum omnia praestat, die auch Rückert sich zu der seinigen gemacht zu haben scheint, ist keine Auslegung der Worte; es kann dies allenfalls als Grund betrachtet werden, um dessentwillen der Ap. sagt: *αὐτῷ ἡ δόξα ἐν Χριστῷ*, allein es erklärt nicht den Ausdruck. Oekumenius meint *ἐν* sey entweder = *σύν* oder = *διά*. Wenn nun auch Keines von Beiden, so liegt dieser Bemerkung doch die richtige Einsicht zu Grunde, welche Theophylakt, alle Ausleger der Reformationszeit, unter den Spätern Grotius, Calov, Baumgarten u. A. aussprechen. Die Basis der apostolischen Ausdrücke ist mit Recht Col. 3, 17. gefunden worden, wo es heisst: *πᾶν ὅτι ἂν ποιῆτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ καὶ πατρὶ δι' αὐτοῦ.* Daher *εὐχαριστεῖν διά* Röm. 1, 8. 7, 25. (wo grundlos nach dem Vorgange des Erasmus die richtige Deutung von Rückert, Reiche und Glöckler aufgegeben wurde) und *εὐχαριστεῖν ἐν ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ* Eph. 5, 20. u. a. St. Die Gemeinschaft mit Christus ist ja die eigentlichste und innigste Gemeinschaft mit Gott (vgl. 2, 18. 3, 12.), und es ist eine wunderliche Vorstellung Rückert's, dass den Mittler auch im Gebete suchen und durch ihn Gott bitten oder ihm danken, „dem apostolischen Bewusstseyn des kindlichen, innigen Verhältnisses der Menschheit zu Gott durch Christum widerspräche" (Röm. Br. S. 22.). Eben weil es „durch Christum" so innig ist, bitten wir durch Christum, oder wie der Apostel hier sagt, in Christo. Der Ausdruck ist nur eine Modification in der Form, dem Wesen nach übereinstimmend mit *διά*. Während *διά* das Verhältniss benennt, in welchem der Betende sich die Stellung Christi zu Gott in Beziehung auf sein Gebet denke, drückt *ἐν* die Gemeinschaft aus, in welcher allein jedes wahrhaft christliche Denken oder Thun seine Wurzel hat. Auch die Anerkennung der Herrlichkeit Gottes kann nur in der Gemeinschaft mit Christus ausgesprochen werden. Vgl. übrigens zu dem apostol. Gebot im Col. Br. Joh. 14, 13. 14. Quae in unitate ecclesiae et per Christi spiritum fiunt, quae per Christum Deo offerimus, Deo placent. Bullinger.

Statt des *εἰς πάσας γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων* lesen wir gewöhnlich *εἰς τοὺς αἰῶνας* oder *τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* s. Gal. 1, 5. Phil. 4, 20. 1 Tim. 1, 17. 2 Tim. 4, 18. Apoc. 1, 6. (Vgl. das chald. לעלמי עלמיא als Uebersetzung von עולמי עד Jes. 45, 17.) Anderwärts findet sich *εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος* 3 Esr. 4, 38. Der Ausdruck ruht auf demselben Grunde wie *γενεαὶ γενεῶν* ψ. 72, 5. 102, 25. Luc. 1, 50. Schon die älteren Ausleger haben bemerkt (vgl. Grotius), dass der Apostel die beiden Ausdrücke, welche sonst an sich das continuum bezeichnen, vgl. Col. 1, 26., hier verbinde. Jedoch scheint mir der Ausdruck *αἰὼν τῶν αἰώνων* von *αἰῶνες τῶν αἰών.* verschieden und das hat wenigstens auf die Uebersetzung von *γενεά* Einfluss. In *αἰῶνες τῶν αἰώνων* ist durch Anreihung der einzelnen *αἰῶνες* an andere der Begriff von *πάντες αἰῶνες* ausgedrückt (vgl. Gesen. Lehrgeb. S. 693.). Die iterative Form des Ausdrucks bezeichnet die Extension. Anders hier, und das scheint Drusius gefühlt zu haben, wenn er zu unserer Stelle bemerkt: seculum seculorum quod omnia secula in se continet nec ullo fine terminatur. Es ist nämlich hier dieselbe Intension des Ausdruckes, wie in der oben citirten Stelle aus 3 Esr., wonach unsere Worte den Begriff von Ewigkeit durch die hebräische Form eines Superlativs der Zeit unmittelbar ausdrücken (vgl. *ἕως αἰῶνος τῶν αἰώνων* Dan. 7, 18. עד עלמא ועד עלם עלמיא). Dann werden wir *γενεαί* nicht in der Bedeutung Menschengeschlechter, deren bei unmittelbarer Benennung der Ewigkeit nicht gedacht werden kann, fassen dürfen, sondern so wie 3, 5. als Zeitperioden, menschliche Form für die Unendlichkeit der Ewigkeit. Wir müssten also übersetzen: auf alle Zeiten der ganzen Ewigkeit.

Der Apostel kann so sagen; denn er weiss, dass die Gemeinde Christi als sein Leib, ja sein Weib (unten 5, 23. 29. 32.) an ihm den Heiland (*σωτῆρ*) habe, in welchem sie bereits Theil hat an jener Herrlichkeit des Himmels, die sich einst an ihr offenbaren soll (vgl. 1, 6. 7. mit Heb. 12, 23.). Es ist die Kirche, deren ewige Dauer der Herr selbst verheissen hat. (Matth. 16, 18. 28, 20. Joh. 10, 16.)

Cap. IV.

V. 1. *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν Χριστῷ ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε,*] Den Fortschritt des Gedankens giebt richtig schon Theodoret an, wenn er sagt: *οὕτως αὐτοῖς ἐπιδείξας τῆς θείας εὐεργεσίας τὸν πλοῦτον, ἐπὶ τὰ εἴδη προτρέπει τῆς ἀρετῆς.* Wie in allen seinen Briefen wendet sich der Apostel nun gegen das Ende an seine Leser und zeigt, was das Evangelium fordere, nachdem er ihnen ins Gedächtniss gerufen, was es ihnen gegeben habe. Es fordert Lebensäusserungen von den lebendig Gewordenen, nicht von den Todten. Es erwartet Werke der Liebe und Gerechtigkeit von dem Gläubigen und Gerechtfertigten, von dem, der neu geschaffen ist zu guten Werken (vgl. zu 2, 10.). Es erwartet gute Früchte von dem guten Baume. Die Meinung, man könne Trauben von Dornhecken lesen, Werke der Heiligkeit sehen ohne Glauben, und den Menschen vor Gott gerecht seyn lassen ohne den Versöhner; die Moralpredigt und die Theorie von den guten Werken ohne Glauben ist die Umkehr des christlichen Verständnisses und der apostolischen Ordnung zur Unwahrheit und Verwirrung des Afterchristenthums.

Diese neue Wendung, die Forderungen nämlich zu zeigen, die der Ap. an seine Leser stellen müsse, nimmt der Brief hier offenbar v. 1—3. Wenn Holzhausen meint, es sey Unrecht, diesen Abschnitt (v. 1—16.) als Anfang des zweiten paraenetischen Theiles des Briefes zu betrachten, da er so natürlich

und schön den Schluss des ersten dogmatischen Theiles bilde, so geht dieser Bemerkung die nöthige Begründung ab, weil sie das Gleichartige sieht, ohne die Verschiedenheit der Stellung zu bemerken, welche die Erörterung des Glaubensinhaltes nach dem vorhergegangenen παρακαλῶ ὑμᾶς ἀξίως περιπατῆσαι nothwendig einnimmt. Die Scheidung von dogmatischem und paraenetischem Theile darf freilich nicht den unapostolischen Charakter einer modernen Fiction annehmen, wonach die Paraenese sich so von der dogmatischen Abhandlung schiede, dass in der Paraenese nichts vom Dogma vorkäme. So wenig ein apostolischer Brief eine dogmatische Abhandlung ist, so wenig ist eine apostolische oder überhaupt christliche Paraenese ohne Dogma. Was der Apostel fordert, sind nicht Forderungen neben und ausser dem Dogma, sondern Forderungen des Dogma, wenn wir mit Dogma die Erkenntniss der christlichen Heilswahrheiten bezeichnen wollen. Dies ist auch die Stellung, welche die christliche Moral von jeder andern unterscheidet.

Der Ap. bildet hier den Uebergang wie Röm. 12, 1. Auf das nächst Vorhergegangene kann οὖν nicht zurückweisen; denn das war selbst eine Aufforderung, aus der die Ermahnung zu würdigem Wandel in keiner Weise unmittelbar abgeleitet werden kann. Es scheint in der Hindeutung auf die κλῆσις in unserm Verse in Entscheidung zu liegen, dass οὖν sich auf die Gesammtdarstellung der Herrlichkeit ihrer Berufung zurückbeziehe. Sie ist es also, um derenwillen der Apostel die Ermahnung zu stellen berechtigt ist, die er hier ausspricht.

Παρακαλέω kommt bei Paulus in seiner ursprünglichen Bedeutung (so Act. 28, 20.) nicht vor. Ueber den Gebrauch des Wortes im N. T. s. Knapp scr. var. arg. p. 117 sqq. Die Construction ist hier dieselbe wie Röm. 12, 1. 2 Cor. 2, 8. Heb. 13, 19. So ermahne ich euch also, ich ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ. Diese Worte werden von der bei weitem grösseren Mehrzahl der Ausleger eng verbunden. Nach dem Vorgange des Chrysostomus halten dann auch die Meisten, auch noch Wahl, ἐν κυρίῳ für gleich διὰ Χριστόν. (Vgl. über κύριος zu 2, 21.) Dass diese Art die Praeposition ἐν zu fassen, falsch sey, ist von Winer schon gerügt worden. S. Comment. zu Gal. 1, 24.

Gr. S. 332. Es würde also bei dieser Verbindung erst sich fragen, welche Bedeutung ἐν κυρίῳ hier habe. Andere (Zanch., Semmler, Koppe, vgl. Baumgarten und Flatt) verbinden ἐν κυρίῳ mit παρακαλεῖν. Dafür hätten sie anführen können, dass unter denselben Verhältnissen der Apostel im 1 Thess. 4, 1. sagt: ὑμᾶς παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ. Die Verbindung wäre dann so zu fassen wie unten 4, 17. μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ.

Die bei dem Ap. ausserordentlich häufige Bestimmung ἐν κυρίῳ nimmt auch eine ihm eigenthümliche Stellung ein. An sich Ausdruck für Gemeinschaft mit dem Herrn (s. zu 2, 21. und 1, 1.) verräth schon die Form desselben, die regelmässige Auslassung des Artikels, dass die Selbstständigkeit des Ausdruckes aufgegeben und er eine Art von qualitativer Bestimmung werden kann. (Vgl. über ἐν Χριστῷ Win. Beitrag zur Verbesserung der NTl. Lexikographie S. 18.) Wir finden es mit Verbis (Röm. 16, 2. 22. 1 Cor. 1, 31. 7, 39. Eph. 4, 17. 6, 1. Phil. 2, 19. 3, 1. Col. 3, 18. 4, 17. 1 Thess. 3, 9. 4, 1. 2 Thess. 3, 4.) mit Adjectiven 1 Cor. 4, 17. substantivischen Verbaladjectiven Röm. 16, 8. 13., substantiv. Participien 1 Thess. 5, 12., mit Substantiven Eph. 5, 8. 6, 21. Phil. 1, 14. (ἀδελφὸς ἐν κυρίῳ) Col. 2, 7. vgl. ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ 2 Cor. 12, 2. und 1 Thess. 4, 16. Ueberall hat es dieselbe Bedeutung (nicht wie Winer a. a. O. sagt: es drücke einen sehr weitschichtigen Begriff aus); nur Col. 3, 20. hat ἐν, wie aus der Verbindung mit εὐάρεστον erhellt, die Bedeutung: bei, coram (s. Win. Gr. S. 330. 1. d.). Ueberall nämlich bezeichnet es τὸ εἶναι ἐν κυρίῳ (Röm. 16, 11.), aber häufig nur als die charakteristische Bestimmung einer Person, eines Zustandes als eines christlichen. Eine solche Bestimmung ist ganz solchen, wie κατὰ σαρκά, ἐν σαρκί (vgl. zu 1, 15. und 2, 11.), gleich und kann demgemäss mit dem Subjecte sich so eng verbinden, dass die Auslassung des Artikels rechtmässig wird. Steht doch der ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ, wie Billroth richtig bemerkt, im 2 Cor. Br. a. a. O. recht eigentlich im Gegensatz zu ἄνθρωπος κατὰ σαρκά. Darum glaube ich auch in der Ansicht über die Stellen Col. 4, 7. Eph. 6, 21. von Winer Gr. S. 119. abweichen zu müssen.

Die Verbindung selbst können wir nur richtig übersetzen, wenn es ganz wörtlich geschieht: im Herrn. Denn die Uebersetzung: in Gemeinschaft mit dem Herrn, drückt zwar die ursprüngliche Anschauung aus, die den Ausdruck bildete, aber auch in ursprünglicher Selbstständigkeit, nicht in dem derivirten Gebrauche, in welchem sich die Worte mehr einem adjectivischen Praedicate nähern. Furcht, Freude, Liebe im Herrn wäre also die charakteristische Bezeichnung einer christlichen Furcht u. s. w., ein δέσμιος ἐν Χριστῷ wie ein συνδοῦλος ἐν Χριστῷ, die charakteristische Bezeichnung eines christlichen Gefangenen, christlichen Mitarbeiters.

Kehren wir nun zur Frage zurück, ob die Verbindung mit παρακαλεῖν oder mit ὁ δέσμιος vorzuziehen sey, so entscheide ich mich unbedingt für das Letztere. Nicht die Gefangenschaft an sich wird hier der Apostel als Motiv zu seiner Ermahnung anführen können. Wir vermissen ein δι' ὑμᾶς im Texte, was uns die gewöhnliche Ansicht der Ausleger (vgl. Theodoret) als Hauptmoment vorführt. Auch kann ich mich nicht mit der Meinung befreunden, obwohl sie seit Pelagius zum Theil von bedeutenden Auslegern, wie Bucer, Bullinger und Bengel vorgetragen wurde, der Apostel habe seine Leser auf seine Bande verweisen wollen, damit sie ihm zu Liebe nun christlich wandeln möchten (ut Paulum obsequio exhilararent Bengel). Der Apostel hält ihnen etwas viel Grösseres vor, als sich: ihre himmlische κλῆσις. Das soll das Motiv für seine Leser seyn. Aber als δέσμιος ἐν κυρίῳ kann er sie ermahnen. Der Ausdruck besagt nicht ganz dasselbe, was δέσμιος τοῦ Χριστοῦ 3, 1. Dort sagte er: Christus hat mir die Ketten auferlegt, hier: ich trage die Ketten als Christ. In diesem Ausdrucke liegt in gleicher Weise, dass er sie als fidele Christi membrum (Zanch.), wie dass er sie in der Sache Christi und für dieselbe trage. A vinculis, quae videbantur eum despicabilem reddere, majorem sibi auctoritatem vindicat. Erant enim veluti sigillum honorificae illius legationis quam obtinuerat. Calvin. Er, der für den Herrn Alles dahingegeben hat, darf ermahnen, wie er es ja auch sonst thut, indem er sich als Beispiel hinstellt (Phil. 3, 17. 1 Cor. 4, 16. 11, 1.). Er der Gefangene im Herrn darf ermahnen, Christum zu verkündigen in

dem Leben, da ja sein ganzes Leben Christus war und Sterben ihm Gewinn däuchte. (Phil. 1, 21. vgl. mit 24.)

Ueber ἀξίως c. gen. vgl. Röm. 16, 2. Col. 1, 10. Phil. 1, 27. 1 Thess. 2, 12. Raphel. annotatt. Polyb. p. 570 sq. Matthiae gr. Gr. §. 363.; über περιπατῆσαι zu 2, 2. κλῆσις vgl. 1, 18. und die Anm. zu 1, 4., über ἧς s. zu 1, 8. und Raphel. annotatt. Polyb. p. 540. Vgl. auch Matth. 3, 8. καρπὸς ἄξιος τῆς μετανοίας. Der Ruf ist an sie ergangen, der sie zur Herrlichkeit der Kinder Gottes ruft. Nicht des Rufes würdig konnten sie sich machen, aus Gnaden sind sie gerettet; jetzt aber muss das Licht solcher Herrlichkeit leuchten vor den Leuten und das, wozu sie neugeschaffen wurden (vgl. zu 2, 10. und Tit. 2, 11 fg.), die Frucht der Gerechtigkeit, muss, wie das sich ziemt, an dem gesunden Baume gefunden werden.

V. 2. μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πρᾳότητος, μετὰ μακροθυμίας ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ, V. 3. σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης.

In dem nächsten Abschnitt v. 2—16. stellt der Ap. zunächst die positive Forderung, die an sie unmittelbar aus dem Wesen ihrer κλῆσις sich ergiebt. Er schreibt an eine zum Reiche Gottes mitberufene Gemeinde. Die Einheit der Liebe innerhalb der Gemeinschaft muss die nächste und unmittelbarste Frucht des Rufes seyn, der bei aller Verschiedenheit der Gaben doch Jeden nur zu dem gleichen Ziele ruft.

Ueber πᾶσα vgl. zu 1, 8. Woran μετά sich knüpfe, ist streitig gewesen, indem Einzelne es auf das folgende Participium ἀνεχόμενοι beziehen wollten. Allein μετά vor μακροθυμία zeigt, dass der Apostel das μακροθ. von den andern Substantiven sondere. Diese Sonderung liegt nicht im Begriffe, im Gegentheil μακροθυμία ist nur eine Aeusserung der πρᾳότης, so dass man nicht etwa in dem selbstständig auftretenden μακροθυμ. die beiden vorhergehenden Substantivbegriffe zusammengefasst sehen könnte. Die Sonderung kann also nur in einem äussern, nicht dem Begriffe des Wortes inhaerirenden Grunde gesucht werden, darin nämlich, dass die μακροθυμία in einem andern Nexus auftrete, als die ταπεινοφρ. und πρᾳό-

της. Eine enge Verbindung von πρᾳότης und μακροθυμία, wie Grotius sie anzunehmen scheint, ist ganz undenkbar, die Bestimmung μετὰ μακροθυμ. wäre hier insofern eine contradictio in adjecto, als durch πάσης jede nur denkbare Milde, also alle Erscheinungen der Milde bezeichnet sind, μετὰ μακροθυμ. hingegen die Denkbarkeit jeder möglichen Erscheinung ausschlösse, indem der Zusatz nur eine bestimmte Aeusserung der Milde denken liesse. Wir können nach dem Gesagten aber nun ebensowenig ταπεινοφρ. — μακροθ. zusammengenommen zu περιπατ. beziehen; sondern μετὰ μακροθυμίας beginnt den Satz ἀνεχόμενοι κτλ., wie schon Calixt, Baumgarten construirten (unter den Neuern auch Rückert und Holzhausen).

Die Substantive ταπεινοφρ. und πρᾳότ. finden sich neben μακροθ. unter gleichen Verhältnissen auch Col. 3, 12. Koppe's Bestimmung, die beiden ersten Substantive seyen mere synonyma ist falsch. Daraus, dass die LXX עני, ענוה bald mit dem einen, bald mit dem andern Worte geben, kann kein Beweis geführt werden, als vielleicht, wenn sie nicht falsch übersetzt haben, der, dass in עני beide Beziehungen liegen. Ueber den Begriff von πρᾳΰς haben wir eine ausführliche Untersuchung von Tholuck Ausl. der Bergpred. S. 82 fg. Die Untersuchung über den Sprachgebrauch des Ap. Paulus muss aber einen andern Gang gehen, als die Tholuck's. Wenn nämlich dort die Untersuchung mit Erörterung des Begriffes von עני beginnt, so hat das für uns keine Bedeutung, da es mir entschieden scheint, dass der Ap. πρᾳότης in der rein griechischen Bedeutung braucht. Dies erhellt 1) daraus, dass dem Ap. πρᾳότης und ἐπιείκεια verbunden einen Begriff bilden: διὰ τῆς πρᾳότητος καὶ ἐπιεικείας (vgl. über diese Verbindung zu 2, 20.) 1 Cor. 10, 1., 2) aus dem Gegensatz zur Strenge 2 Cor. 4, 21. vgl. Gal. 6, 1. 2 Tim. 2, 25. Diese Bedeutung von πρᾳότης passt auch vollkommen in allen andern Stellen des Apostels. So ist also πρᾳότης Sanftmuth ohne weitere Nebenbeziehung.

Ταπεινοφροσύνη (vgl. Act. 20, 19. Phil. 2, 3. Col. 2, 18. 23. 1 Pet. 5, 5.) kann nur durch Demuth übersetzt werden. Es ist die Gebrochenheit des stolzen Herzens, das, was die Errettung

aus Gnaden will: ἵνα μή τις καυχήσηται (vgl. zu 2, 9.). Der Gegensatz: ὑψηλὰ φρονεῖν Röm. 12, 16. Von äusserer Demüthigung (s. Raphel. annotatt. Polyb. p. 505.) oder Erniedrigung, Herablassung (Raphel. ebend. p. 555. Wetst. zu Phil. 2, 8. p. 271.), bescheidene Zurückhaltung (Menand. p. 60. ed. Cleric.), auch Unterwürfigkeit unter das göttliche Gesetz als Gegensatz zum ἐξαρθῆναι ὑπὸ μεγαλαυχίας, φλέγεσθαι τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως (so Plato in jener schon von Pfanner syst. theol. gent. c. IX. p. 250 sqq. citirten Stelle aus Legg. IV.) braucht das Alterthum das Wort; in dem Sinne der Schrift es zu finden, dürfen wir natürlich nicht erwarten. Die Demuth ist die Basis der Milde, Sanftmuth, insofern bedingen sie sich allerdings wechselseitig. Τοῦτο (μετὰ ταπεινοφρ. περιπατ.) ἀρετῆς πάσης ὑπόθεσις, sagt Chrysost. Ἂν ταπεινὸς ᾖς καὶ ἐννοήσῃς τίς ὢν πῶς ἐσώθης, ἀφορμὴν πρὸς ἀρετὴν λαμβάνεις τὴν μνήμην· — εἰδὼς ὅτι τὸ πᾶν τῆς χάριτός ἐστι συστέλλεις σαυτόν.

Die Gesinnung der Demuth und Milde hat nun ihre nächste Aeusserung in dem Folgenden. Verbinden wir μετὰ μακροθυμίας mit ἀνεχόμενοι, so ergiebt sich noch keineswegs hieraus, dass dann ἐν ἀγάπῃ mit σπουδάζοντες verbunden werden müsse. (So meint Holzhausen.) Schon Baumgarten hat dagegen bemerkt, dass das um des ἐν συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης willen nicht gehe. Denn diese Worte können nur mit willkührlicher Umgehung der Sprachgesetze mit ἑνότης verbunden werden, wie nach dem Vorgange des Ambros. monet, ne spiritum unitatis et pacis ammittant, Oekumen. ἑνότης ἥτις γίνεται διὰ τοῦ συνδέσμ. τῆς εἰρ., Holzhausen wollte. Zudem zerrisse diese Verbindung eben so willkührlich das Satzverhältniss. Dem μετὰ μακροθ. — ἐν ἀγάπῃ entspricht genau als Parallelsatz σπουδάζοντες — εἰρήνης. Auch hätte die unmittelbare Verbindung ἐν ἀγάπῃ mit σπουδάζ. etwas sehr ungeschicktes, da der Begriff des Wortes zu τηρεῖν, nicht aber zu σπουδάζοντες passt. Die Verbindung hingegen von μετὰ μακροθυμ. und ἐν ἀγάπῃ in einem Satze hat in ihrer Richtigkeit und Bedeutsamkeit schon gut Calvin erkannt: quod dicit in dilectione significat, quod alibi dicit, hanc esse propriam caritatis naturam ut sit patiens. (1 Cor. 13, 4.) Μακρο-

θυμία (Matth. 18, 36. 29. 1 Cor. 13, 4. 2 Cor. 6, 6. Gal. 5, 22.) ist die Aeusserung der Demuth und Sanftmuth in dem Verhältniss zu den Schwächen oder Unbilden Anderer. Langmuth und Liebe bedingen sich hier gegenseitig. Ohne Langmuth würde die Liebe bald erlöschen, ohne Liebe die Langmuth Gleichgültigkeit und Kälte seyn.

Die scheinbare Abweichung von der richtigen Construction in dem Nominativ des Particip. ἀνεχόμενοι, die man auf sehr verschiedene Weise hat erklären wollen, ist aus derselben innern Nothwendigkeit hervorgegangen wie 3, 18. vgl. die Anm. dort. Ἀνέχεσθαι (vgl. üb. den Genit. Matthiae S. 673.) 2 Cor. 11, 1. 2 Thess 1, 4. eigentlich sich in der Höhe erhalten, dann: geduldig ertragen, tragen, ist die Aeusserung der Langmuth. (Vgl. ἀνοχὴ καὶ μακροθυμία Röm. 2, 4. das erste: was die Menschen erfahren, das zweite: worauf sie von dieser Erfahrung aus bei Gott schliessen. Tittmann's Bestimmung über ἀνοχή synon. T. I. p. 194. wird daher modificirt werden müssen. Ἀνέχεσθαι ist die Activität, ὑπομονεῖν die Passivität der Geduld.) Ἐν ἀγάπῃ bezeichnet hier wieder das subjective Element, nicht die christliche Tugend in abstracto, in welchem Falle der Artikel stehen müsste (vgl. zu 3, 18.).

Die folgenden Worte, welche verschieden aufgefasst wurden, werden die Canones ihrer Erklärung theils in der Stellung des Satzes als Parallelsatz mit dem vorigen, theils in ihrem Verhältnisse zu dem folgenden finden. Eifrig bedacht, zu bewahren die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens. (Σπουδάζ. eben so auch Gal. 2, 10. 1 Thess. 2, 17. Heb. 4, 11. aus dem an sich selbst deutlichen Charakter des von σπουδάζ. abhängigen Infinitiv-Begriffes erklärt sich der inf. aor. dort, während wir hier wie 2 Pet. 1, 10. 15. den inf. praes. lesen.) Wenn der Ap. hier sagt, dass diese Einheit des Geistes von ihnen bewahrt oder erhalten werden könne, so folgt daraus noch nicht im Geringsten, dass wir uns demnach diese Einheit auch als etwas von ihnen Hervorgebrachtes oder blos von ihnen Abhängiges zu denken hätten, (vgl. 2 Tim. 4, 7. τὴν πίστιν τετήρηκα und 1, 14.), sondern nur, dass diese ἑνότης ein Gegenstand ihrer Fürsorge, also etwas von ihnen Besessenes seyn müsse. Unmöglich jedoch kann ἡ ἑν. τοῦ πνεύμ. unitas ecclesiae, quae

est corpus spirituale heissen, wie Grot. will. Τὸ πνεῦμα ist nie i. q. ἡ ἐκκλησία. Wird uns also die Wahl gelassen zwischen der Auffassung: Einheit des Geistes, animorum concordia (vgl. Anselm. und die Mehrzahl der kathol. Ausl. Bucer, Calvin, Piscator, Er. Schmidt, Wolf und die meisten Neueren) und der andern: die Einheit, welche der Geist wirkt (vgl. 1 Thess. 1, 6. so nach Chrysost., Theophyl., Beza, Muscul., Zanchius, Calov u. s. w.), so scheint mir die letztere Auffassung durchaus die vorzüglichere. In ihr allein liegt die innere Nothwendigkeit des Uebergangs zu den Worten v. 4. klar ausgesprochen und das ist es, was schon Beza bemerkte: simul sibi patefacit aditum ad proximum argumentum.

Ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρ. hat zwar Lachmann mit zu den folgenden Worten gezogen, aber mit offenbarer Verletzung des Parallelismus von v. 2. 3. und, da L. nach κλήσ. ὑμῶν Punctum setzt, auch von v. 4. 5. 6. Mit unserer Auffassung von ἑνότης τοῦ πνεύματος sind nun die gewöhnlichen Ansichten über die Natur der εἰρήνη, von der hier geredet wird, unverträglich. Die Meinung, als sey hier von äusserem Friedenhalten die Rede, bezeichnet Rückert mit Recht als eine völlige Umkehrung des richtigen Verhältnisses. Der äussere Friede kann nur erhalten werden durch die Einheit des Geistes, vgl. 4. 5. 6., aber nicht umgekehrt. Pax cum Deo et hominibus (s. Croc.) würde ohne weitere Bezeichnung εἰρήνη nur dann heissen können, wenn von der εἰρήνη im Allgemeinen die Rede wäre, die Christus uns gebracht hat. (Vgl. Phil. 4, 7. 1 Cor. 7, 15. Col. 3, 15. und Tholuck Ausl. der Bergpred. S. 104 fg.) Aber hier wird die εἰρήνη als Bewahrerin (σύνδεσμος) der ἑνότης genannt, die Einheit, welche der Geist wirkt, wird nicht durch den Frieden, den Christus gebracht hat, bewahrt, sondern das πνεῦμα selbst ist eine Frucht dieser εἰρήνη (vgl. 2, 14 fgg. mit v. 22.).

Die richtige Erklärung scheint die zu seyn, auf welche schon Calov nach Theophylakt mit Verweisung auf Col. 3, 14. hindeutete, ohne sie jedoch aus dem Contexte unserer Stelle zu begründen, und die dann von Bengel (vgl. Rückert) bestimmter ausgesprochen wurde. Der Ausdruck ὁ σύνδεσμος τῆς εἰρήνης, welcher an derselben Stelle wie ἀγάπῃ im Paral-

lelsatze steht, ist nämlich nichts anderes, als die ἀγάπη, nach ihrem Verhältnisse zur ἑνότης τοῦ πνεύματος so benannt. Vinculum quo pax retinetur est ipse amor. Bengel. Indem die Liebe mit Langmuth die andern trägt, ist sie das Band, um die Einheit, welche der Geist nach seinem Wesen in der Gemeinde wirken will, den Frieden in der Gemeinde zu erhalten und zu bewahren. Ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ (1 Cor. 8, 1.) Sie ist die rechte Frucht des Geistes, welche die Einheit in der Gemeinde wahrt. Wo sie nicht ist, da ist fleischliches Wesen und Wandel nach der Menschen Weise (1 Cor. 3, 3.).

V. 4. Ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· V. 5. εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, V. 6. εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν [ἡμῖν]. Die Bedeutung der Worte nach ihrem Zusammenhange mit dem Vorhergegangenen hat Theodoret schon gut bezeichnet: πανταχοῦ τὸ ἓν καὶ εἷς τέθεικεν εἰς συμφωνίαν συνάπτων τὴν ἐκκλησίαν. Das parallele Verhältniss dieser drei Verse ist so augenfällig, die Stellung des Gedankens als Argument für die vorher ausgesprochene Ermahnung so passend und bündig (omnia, unde Christiani sumus, unitate nobis commendantur. Bugenhagen), dass wir unbedenklich nur die Ansicht derer theilen können, welche die nächsten Worte nicht als Ermahnung fassen, obwohl das Letztere vielen und nicht unbedeutenden Auslegern annehmbar schien. (So z. B. nach dem Syrer Pelagius unum consensum debet habere in uno corpore omnis compago membrorum Theophylakt und Oekumen., welche, wahrscheinlich durch schwankende Aeusserungen des Chrysostomus veranlasst, verschiedene Modificationen dieser Ansicht vortragen; ferner mehrere kathol. Ausll. Vatable, Est, Menoch., Corn. a Lap. vgl. vorher Anselmus, der zwischen ihr und der entgegengesetzten die Wahl lässt und dann besonders Calvin: ut in unum corpus et unam animam coalescamus, welchem dann mehrere Spätere folgten.) Nur dürfte auch nicht ἔστε mit Bucer, Camerar. u. A. supplirt werden, sondern ἐστί, wie es der Parallelismus der Sätze fordert (so Chrysost., Theodoret., Beza, Bullinger, Piscat.,

Calixt, Calov, Wolf, Baumgarten, Bengel, Winer Gr. S. 469. auch Rückert und Holzhausen.). Die argumentirenden Sätze werden des grösseren Nachdruckes wegen ohne Partikelverknüpfung unmittelbar angereiht (vgl. Win. S. 485.). Ein Leib und ein Geist (vgl. 1, 23. mit 2, 22. und 1 Cor. 12, 23. Röm. 12, 5.) sagt der Apostel; denn Eines bedingt das Andere. Den Lehrsatz bestätigt der Apostel durch ein Argument aus ihrer eigenen Erfahrung und Erkenntniss. Wie ihr denn auch berufen wurdet (vgl. zu 1, 4. und 1, 18.) ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν. Καλεῖν findet sich so mit ἐν verbunden 1 Cor. 7, 15. 1 Thess. 4, 7. Die richtige Erklärung scheint mir die von Bengel zu 1 Thess. gegebene zu seyn, wo er sagt: ἐν exprimit indolem rei. Es ist der Charakterzug des Verbalbegriffes, der Ruf zum Reiche Gottes ist ein Ruf ἐν εἰρήνῃ, ἐν ἁγιασμῷ, ἐν μιᾷ ἐλπίδι, er besteht in Friede, Heiligung, Einheit der Hoffnung, aus dem Charakter des Substantivbegriffes und des Contextes ergiebt sich erst die weitere Folgerung, dass dieser Charakterzug des Verbalbegriffes seine Verwirklichung im Zustande des Gerufenen finde. Es bezeichnet diese praepositionelle Verbindung das Element des καλεῖν eben so allgemein, als wir im Deutschen sagen: ein Ruf der Freude ist an dich ergangen u. dgl., wo wir auch sagen können: zur Freude, wie 1 Thess. ἐπί u. ἐν sich nebeneinander findet, ohne dass desswegen ἐν für εἰς oder ἐπί gesetzt wäre. (Anders erklärt Winer Gr. S. 351., anders Wahl clav. s. v. καλεῖν.) In der Verbindung mit κύριος und βάπτισμα und kraft des Zusammenhanges von πίστις mit den übrigen Argumenten, mit welchen der Apostel seine Ermahnung unterstützt, kann πίστις hier nur den Glauben in abstracto bedeuten. Die Einheit des Glaubens als subjectiven Besitz stellt ja der Ap. als etwas erst künftig zu Erreichendes dar. s. v. 13. Dass aber πίστις per metonym. pro doctrina fidem postulans stehe (so noch Wahl), scheint mir weder hier noch anderwärts (auch nicht Gal. 1, 23. 3, 23. 25. vgl. Win. und Usteri zu 3, 23.) annehmbar. Eben so wenig ist ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ 1 Cor. 1, 18. so viel als doctrina de cruce. Σταυρός wie πίστις repraesentiren dem Apostel das Wort εὐαγγέλιον, wenn es ihm darum zu thun ist, nicht den Begriff von doctrina, sondern von den Thatsachen, welche den eigen-

thümlichen Inhalt des Evangeliums ausmachen, hervorzuheben. Gerade darin besteht das Eigenthümliche des Ausdruckes, dass die Beziehung auf doctrina nicht hervortritt. In unserer Stelle ist nun ohnedies gar nicht der geringste Grund vorhanden, πίστις für gleichbedeutend mit εὐαγγέλιον zu halten. Im Gegentheil mit dieser Verwässerung wird das concinne Verhältniss der drei Begriffe zu einander zerrissen. Auch hier nämlich bedingen sich die drei Begriffe gegenseitig. Ein Herr, sagt der Ap. (nämlich Christus vgl. zu 4, 1. und nachher v. 6.), also auch ein Glaube, in welchem wir sein sind, eine Taufe, mit der wir ihm geweiht werden. (Ueber die Taufe vgl. zu 5, 26.) Der Apostel nennt hier nur die Grundbedingungen der christlichen Gemeinschaft, wie sie von vorn herein, bei dem ersten Eintritt in dieselbe für Jeden vorhanden sind. Dies wohl der Grund, warum des Abendmahls (s. 1 Cor. 10, 17.) hier nicht gedacht wird.

Die Lesart schwankt in den folgenden Worten, indem zu πᾶσιν bald ἡμῖν bald ὑμῖν gefügt wird, bald es allein steht. Schon Mill, Bengel, Knapp billigten die Auslassung des ἡμῖν oder ὑμῖν, Lachmann hat es gestrichen. Nach äusseren Autoritäten scheint mir hier die Entscheidung schwer getroffen werden zu können; denn z. B. auch ἡμῖν hat Handschriften wie D E F G. neben der syrischen und der lateinischen Uebersetzung (Vulg. It.) und der Uebereinstimmung griechischer und lateinischer Kvv. Theodoret, Damascen, Pelagius, Ambrosiast. u. A. für sich. Allein die Beobachtung der Differenz in den alten Erklärungen scheint die Entstehung der verschiedenen Lesarten zu erklären und auf die ursprüngliche hinzuleiten. Hieronymus nämlich trägt uns schon die doppelte Ansicht vor, nach welcher das Letzte ἐν πᾶσιν entweder so zu erklären wäre: quia nihil absque eo est (in dem Sinne von Act. 17, 28.), oder durch Beziehung auf den spiritus sanctus: ipse enim credentibus datur et templum sumus Spiritus Sancti, et Pater et Filius habitant in nobis. Je richtiger die letzte Erklärung war, je leichter man dogmatische Bedenklichkeiten gegen solche verkehrte Auslegungen, welche die Lesart ἐν πᾶσιν zu begünstigen schien, bekommen konnte, um so mehr ist wahrscheinlich, dass man diese richtige Erklä-

rung durch Randglossen wie ὑμῖν mit Rücksicht auf v. 4. (κλήσεως ὑμῶν) oder ἡμῖν mit Rücksicht auf v. 7. (ἑνὶ δὲ ἑκ. ἡμῶν) bezeichnete, welche dann in den Text kamen. Finden wir nun noch, dass solche Autoritäten wie A B C. Copt. Aeth. griechische und lateinische Kvv. z. B. Ignat., Euseb., Chrysost. (der ἐν πᾶσιν im Text ἐν πᾶσιν ὑμῖν in der Erklärung hat) Hieronym. s. A. bei Griesbach für die Auslassung des Zusatzes stimmen, so gewinnt ἐν πᾶσιν für uns in hohem Grade den Charakter der ursprünglichen Lesart. Ausserdem kommt hinzu, dass die nähere Bestimmung durch ὑμῖν oder ἡμῖν auch dem allgemeinen Charakter der Sätze, wonach die einzelnen Gedanken in der Form der objectiven, für sich bestehenden Wahrheit auftreten, weniger entspricht, die specielle Anwendung der letzten allgemeinen Wahrheit aber erst v. 7. gemacht wird. Dass das, was der Ap. hier sagt, Fundamente der christlichen Gemeinschaft seyen, sagt der Context deutlich genug. Dem Context und der sonstigen apostolischen Lehre zuwider ist es, wenn man hier unter πατὴρ πάντων einen allen Menschen gemeinsamen Vater (so noch Holzhausen), einen „Allvater", einen rex Juppiter omnibus idem (man sehe Wetst. zu Röm. 3, 29.) versteht. (Vgl. üb. πατήρ zu 3, 15.) Gott ist Vater Aller, inwiefern er Jeden, der glaubt, gerecht spricht (Röm. 3, 29. 20.). Aus dem Zusatz ἡμῶν erhellt, dass πατήρ hier nicht Unterscheidungszeichen des ὁ θεὸς ὁ πατήρ vom υἱός ist, dass der Ap. aber Gott den Vater meine, ist klar, weil vorher des Geistes und Christi gedacht war.

Die folgenden Praedicate drücken verschiedene Verhältnisse, in denen Gott zu Allen steht, in scharfer, praeciser Weise durch aufeinanderfolgende praepositionelle Bestimmungen aus. In der Weise, wie bei dem Apostel, findet sich das besonders noch bei den Philosophen des Alterthums. Vgl. die Stellen bei Wetstein zu Röm. 11, 36. II. p. 77. Winer S. 352—354. Plut. plac. phil. 1, 11, 1. Πλάτων τριχῶς τὸ αἴτιον· φησὶ γὰρ ὑφ' οὗ, ἐξ οὗ, πρὸς ὅ.

Man schwankte nun vor Allem über die Auffassung von πάντων und während man früher die ersten beiden πάντων, oder eines (διὰ πάντων) als Neutrum fasste, machten die Ausll. der Reformationszeit, namentlich Beza nach dem Vorgange

Valla's, das geltend, was Ambrosiast. und Theophylakt, vielleicht auch Theodoret, schon factisch anerkannt hatten, dass es nämlich unpassend scheine, den gleichgestellten Adjectiven ein verschiedenes Genus beizulegen. Dass nun ἐν πᾶσιν nur als Masculinum gefasst werden dürfe, scheint über allen Zweifel erhaben. Namentlich ist die Anreihung von v. 7. der schlagendste Beweis dafür, dass hier von dem Einwohnen Gottes in den Gaben des Geistes geredet werde. Ist so πᾶσιν Masculinum, so scheint es grundlos, die vorhergegangenen πάντων als Neutra zu fassen, bezieht das letzte πάντες sich nur auf die Glieder der geistigen Gemeinschaft mit Christus, so hat man keine Berechtigung, die gleichgestellten Praedicate weiter auszudehnen. Und so beziehen sich alle diese Praedicate auf das Verhältniss Gottes zu allen Gliedern der Gemeinde (siehe Calvin, Beza, Calov, Wolf u. A.) und das ist dem Contexte auch vollkommen angemessen.

Die bedeutenden Ausleger erklären nun die praepositionellen Bestimmungen in ziemlicher Uebereinstimmung. Nur theilweise treten Mängel hervor, die mit allgemeinen Gesetzen der Auslegung nicht verträglich sind. So müssten diejenigen Auslegungen vermieden werden, welche durch ihre Erklärung die charakteristische Verschiedenheit der Praepositionen verwischen, so dass wir in einer gedoppelten Wendung ein und dieselbe Sache zweimal bezeichnet fänden. Hieher rechne ich Calvin's und Winer's Erklärung. Der erste erklärt διὰ πάντων Deus spiritu sanctificationis diffusus est per omnia Ecclesiae membra, also offenbar der Sache nach gleich dem ἐν πᾶσιν; Winer erklärt (Gr. S. 353.) διά uns durchdringend, ἐν uns erfüllend (vgl. Wetstein, der sich auf jene Worte bei Macrobius beruft τὸν ἐν πᾶσιν καὶ διὰ πάντων ἥλιον); ich weiss auch hier keine Verschiedenheit zu finden. Bezieht man aber es (so neuerlichst Holzhausen) auf die Schöpferkraft, die Alles durchdringt, so passt das nicht zur Stellung der Argumente als charakteristischer Fundamente der christlichen Gemeinschaft. Der andere Fehler zeigte sich in den Erklärungen, welche Verhältnisse zu Hülfe nehmen, auf die der praepositionelle Ausdruck nicht unmittelbar führt. Hieher gehört die Meinung διὰ πάντων heisse: omnia sunt per ipsum facta (Wolf), eine mir völlig unbegreif-

liche Erklärung. Hieher rechne ich auch die verbreitetste Ansicht über διά, welches eine Bezeichnung der προνοία seyn soll. (S. Chrysost., Theodoret., Theophyl., Oekum. Beza, Grot., Calov u. A.) Dass dieses diffusum esse, was in διά nach Jenen liegt, nun gerade die providentia seyn müsse, wüsste ich mir eben so wenig zu rechtfertigen, als Jene es gethan haben. Die einzige Beziehung des Werkzeuglichen, welche durch διά ausgedrückt seyn könnte, möchte jene Erklärung als haltbar erscheinen lassen, indem man nun sagen könnte, es erschienen die Einzelnen als Werkzeuge Gottes, durch welche er wirkt, hätte ich nicht das Bedenken, dass diese Art der Anschauung sich schwerlich als eine dem Apostel gewöhnliche nachweisen lässt. Der Ausdruck σκεῦος Röm. 9, 22. 23. ist dort nur durch das vorhergebrauchte Bild (v. 21.) entstanden.

Sehe ich mich nach constanten Vorstellungen des Apostels zur Erklärung der Praepositionen um, so bleibt mir nur Folgendes: Gott ist über Allen (als θεός ὁ πατήρ), wirkt durch Alle (als Haupt durch die Glieder) ist in Allen (als Geist in seinem Leibe). Auf den Begriff operari (so auch Bengel) führt uns διά, so wie wir einen Unterschied zwischen διά und ἐν von vorn herein annehmen müssen. Auf die nähere Erklärung dieses operari leitet unten 4, 16. Col. 2, 19., besonders aber die Beziehung auf das πνεῦμα in ἐν πᾶσιν, welche dann nicht mehr isolirt da steht, wenn διὰ πάντων auch zugleich die Differenz des Subjectes, wenn ich so sagen darf, andeutet. Wir hätten dann in den Worten eine Recapitulation des Gesagten, ἓν πνεῦμα, εἷς κύριος, εἷς θεός, die genau vom nächstliegenden (ὁ θεός) zum entfernteren (ἓν πνεῦμα) aufstiege. Das Wesentliche dieser Recapitulation bestünde darin, dass es ein Gott sey, der Vater, Herr und Geist ist. Es stimmte das mit dem vollkommen überein, was uns 2, 22. (s. dort den Schluss der Erklärung) entgegentrat. Vgl. 1 Cor. 12, 4 — 6. 2 Cor. 3, 13.

Wenn man dieser Erklärung nichts vorwirft, als das Veraltetseyn (s. Rückert), so könnte ihr das zum Ruhme gereichen; hat ja die evangelische Wahrheit im Ganzen sich dies Praedicat gefallen lassen müssen. Kann man aber die Erklärung als unrichtig, den Worten nicht angemessen, erweisen,

so ist sie aufzugeben; das Wesen der Lehre, die mir hier entgegen zu treten schien, bleibt nach wie vor eine evangelische Wahrheit.

V. 7. Ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ·] B D G. lesen χάρις. Die Autorität scheint mir nicht hinreichend, um diese Lesart mit Lachmann zu recipiren. Gegen ἡ χάρις spricht auch kein innerer Grund, obwohl χάρις ohne Artikel als der passendere Ausdruck für das subjective Besitzthum der göttlichen Gnade erscheinen könnte. In dem Artikel liegt aber hier die Hindeutung, dass von dieser empfangenen Gnade schon die Rede war, nämlich unmittelbar vorher ὁ θεὸς ἐν πᾶσιν, und dass er die Gnade meint, deren Maas er eben näher bestimmen will. Diese richtige Erkenntniss liegt auch der glossirenden Lesart ἡ χάρις αὕτη zu Grunde, wie die Einschaltung eines αὐτοῦ in der Aethiopischen Uebersetzung (s. Griesbach) aus Missverstand des Artikels hervorgegangen zu seyn scheint. Χάρις für χάρισμα zu nehmen ist unpassend, da die Bestimmung Gnadengeschenk erst im Folgenden hinzugefügt wird. Dass δωρεά nämlich hier für χρηστότης oder dgl. stehe, wird unnöthig angenommen. Vergeblich hat man sich auf 2 Cor. 9, 15. berufen. Auch dort heisst δωρεά Gabe, wie schon Chrysostomus richtig erklärte: δωρεὰν ἐνταῦθα λέγει καὶ τὰ τοσαῦτα ἀγαθὰ τὰ διὰ τῆς ἐλεημοσύνης γινόμενα. Es entspricht δωρεά dem folgenden δόματα im Citate und der Ausdruck κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ heisst nichts Anderes, als nach dem Verhältnisse, in welchem Christus sie schenkte. Αὐτὸς ὡς οἶδεν ἑκάστῳ τὴν χάριν ἐμέτρησεν. Theodoret. Der Apostel hebt hiemit nicht das hervor, was Chrysost. meint, οὐ πρὸς τὴν ἡμετέραν ἀξίαν; davon ist hier nicht die Rede, sondern, wie auch das Folgende erweist, von der Verschiedenheit der Gnadengaben, die alle von dem einen Herrn ausgehen und alle die Einheit des Glaubens und der Erkenntniss zum Ziele haben (v. 13.). Richtig zeigt nachher Chrysost. selbst die einzige Hauptbeziehung der Worte: καὶ διὰ τί ὁ μὲν πλέον, ὁ δὲ ἔλαττον; οὐδὲν τοῦτο ποιεῖ, φησὶν, ἀλλ' ἀδιάφορον τὸ πρᾶγμά ἐστιν· ἕκαστος γὰρ πρὸς τὴν οἰκοδομὴν συντελεῖ. Die Versuchung

hatte, wie es scheint, gerade in der ersten Zeit die köstlichen Güter der Gnade zum Gegenstande eines selbstsüchtigen Sichüberhebens gemacht und daher die wiederholten Ermahnungen des Apostels in verschiedenen Briefen. Röm. 12, 5. 1 Cor. 12, 4—30.

V. 8. *Διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις.*] Es leitet der Apostel hiemit Worte eines Andern ein. Das Subject des Verbums ist nicht genannt (vgl. Röm. 15, 10. Gal. 3, 16. und *φησίν* 1 Cor. 6, 16.), weil die Bekanntschaft mit demselben bei den Lesern vorausgesetzt wird. Aehnlich, aber nicht ganz dasselbe ist unser deutsches: es heisst. (Vgl. Usteri zu Gal. 3, 16.) Die folgende Stelle ist aus Psalm 68, 18. Gewöhnlich nennt der Ap. bei solchen Citaten die Schrift (*ἡ γραφή*), die Offenbarung als das Subject des Verbums *λέγειν* (vgl. Röm. 4, 3. 9, 17. 1 Tim. 5, 18. u. a. St.) nicht die Person, den Offenbarer. Daher ist die Ergänzung des Ausdruckes durch *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (Calixt, Rückert) das Unwahrscheinlichere. Aber dass der Ap. die Schrift als das Wort des zu den Menschen redenden Gottes betrachte, zeigt Gal. 3, 8. (vgl. Usteri zu d. St. S. 97.) Die Annahme Storr's und Flatt's: wir hätten eine Stelle aus einem christlichen Liede, hat bei der schlagenden Aehnlichkeit der Psalmstelle (*ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν* LXX) gar nichts für sich und ist blos als eine Abhülfe für die Verlegenheit entstanden, welche die Differenz zwischen Citat und Grundtext dem Ausleger macht.

Die differirenden Worte sind im letzten Parallelgliede. Hebräisch heisst es: לקחת מתנות באדם LXX *ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ* (*ἀνθρώποις*). Der chaldäische Paraphrast hingegen, auf welchen schon Beza aufmerksam machte, und der Syrer und Araber (s. Pococke not. misc. ad Port. Mosis c. 2. p. 24.) übersetzen wirklich auch: dedisti dona filiis hominum. Allein diese Erscheinung hat für die Erklärung unseres Citates auch gar keine, weder sprachliche noch historische Bedeutung. Denn der Syrer und der Araber, der dem Syrer folgt, haben als Christen unstreitig auf Veranlassung des Citates so übersetzt; der Targumist, wie es seine Weise ist, um eines

Einfalls willen, den er bei der Stelle hatte: Moses sollte nämlich der seyn, von dem der Psalm diese Worte sagt, der habe die Worte des Gesetzes gelehrt und so Geschenke den Menschen gegeben. Dieser abgeschmackte Einfall findet eine passende Erklärung seiner Entstehung nur in der Annahme, der Paraphrast habe hiemit gegen die apostolische und christliche Benützung jener Stelle polemisiren wollen. Dass nun Jemand mit Holzhausen glauben könne, durch Anführung der Uebersetzung des Targumisten, den die jüdische, ausschmückende Tradition nicht höher hinauf bringt, als in das dritte Jahrhundert, während die Kritik die Abfassungszeit dieser Targumim in's 6te oder 7te Jahrhundert setzen will (s. Carpzov crit. s. p. 452. Jahn. Einl. Th. 1. S. 197. De Wette Einl. 4te Aufl. S. 95.) und der des Syrers, dessen Uebersetzung sonst, wie begreiflich, keine Spur von dem Einflusse jüdischer Tradition zeigt, „die exegetische Tradition, der Paulus folgte, nachgewiesen zu haben" (Holzh. S. 105.), halte ich für sehr unwahrscheinlich und daher auch für unnöthig, diese Bemerkung mit noch Weiterem zu widerlegen.

Die Differenz zwischen Citat und Grundtext oder den LXX musste natürlich frühzeitig bemerkt werden. Es giebt auch dem ersten Anscheine nach nichts Auffallenderes; denn dem flüchtigen Hinblick erscheint die Aenderung nicht als unbedeutende Modification der Form, sondern als Umkehrung des Inhaltes, so gut „geben" das gerade Gegentheil von „nehmen" ist. Ja noch mehr, die Aenderung findet sich in dem Punct, in welchem allein das Citat sich an das Vorhergesagte anknüpft. Διὸ kündigt das Citat als Begründung des eben Gesagten an. Gesagt war: einem Jeglichen sey das Maas der Gnade geschenkt worden, was jeder Einzelne ist, sey er durch Christus, der ihn zu dem machte, was er jetzt ist, nicht dass er sich dazu gemacht hätte. Als Begründung des Gesagten erscheint aber das Citat wesentlich nur in den Worten ἔδωκε δόματα, und der Psalm sagt scheinbar das gerade Gegentheil. Die spätern Juden beschuldigten auch den Ap. einer muthwilligen und unwahren Verdrehung der Psalmstelle. (Vgl. Wolf's cur. zu u. St.)

Whiston's Ansicht, der hebräische Text und die LXX

müssten nach dem Apostel geändert werden, fand schon bei Gleichzeitigen keinen Eingang (s. Carpzov crit. s. P. III. p. 865.). Aber die ihm entgegengesetzte, früher allgemein herrschende Ansicht, der Psalm sage auch formal dasselbe aus, was der Apostel, und לקח heisse dort dare, largiri (so Ambros., Beza, Bucer, Bullinger, Clarius, Zanch., Piscator, Calixt, Grotius, Calov, Wolf, Glassius, Hackspan syll. p. 590., Buxtorf catalect. phil. theol. p. 39., Pococke a. a. O., Geier Comment. z. d. Ps., Hammond, Rhenferd, Schöttgen, Baumgarten, Bengel u. A.) ist durchaus unhaltbar. Ich sehe davon ab, dass der Gedanke: er gab Geschenke, gar nicht zunächst in den Context des Psalmes passen würde; denn der Hauptgrund gegen diese Ansicht bleibt, dass לקח so wenig als das deutsche nehmen jemals geben heisst, wenn nicht aus dem Context sich mit Evidenz ergiebt, dass man nicht für sich, sondern für Andere genommen habe. Dies wäre z. B. der Fall, wenn es לאדם hiesse. (Vgl. Prov. 25, 22., worauf sich Bochart Hieroz. P. II. lib. 1. c. 2. beruft: כי גחלים אתה חתה על ראשו, wo in dem על die Erweiterung des Verbalbegriffes: du wirst häufen und legen, enthalten ist. Hiemit vergleiche die bekannte Phrase: לקח אשה לבנו für seinen Sohn ein Weib nehmen.) Allein ב steht nirgends für ל und Schöttgen und Bengel u. A. haben es zwar behauptet, aber nicht bewiesen. (S. über ב Ewald gr. Gr. S. 604 fgg.) Wenn Andere (Ambros., Beza u. s. w.) ב hier in der Bedeutung propter fassen wollten, so übersahen sie, dass diese erweisliche Bedeutung von ב (vgl. Gesen. lex. man. p. 121.) an unserem Orte gar nicht statuirt werden hönne. Denn ב bezeichnet in allen diesen Fällen die Veranlassung, an die sich eine Bewegung knüpft, nie das Ziel, zu dem eine Bewegung strebt, so dass die Bewegung und somit die Kraft und Wirkung des Verbalbegriff's an dem mit ב bezeichneten Puncte ihren Ursprung hat, nicht aber auf ihn übertragen werden kann. Vgl. Gen. 18, 28. Ex. 10, 12. 2 Reg. 14, 6. Jon. 1, 14. Dies aber meinten jene Ausleger. Sie hielten den Ausdruck für gleichbedeutend mit unserem: ich nehme für Dich. Allein das sagt ב an sich niemals aus, und in Fällen wie hier, wo dem Verbum die Beziehung

auf Andere, die der Begriff von לקח an sich ausschliesst, nur durch eine Praeposition gegeben werden könnte, welche die Beziehung des Gebrauchs für Andere eben so bestimmt ausspräche, lässt sich die Wahl eines ב weder durch Beispiele belegen, noch aus der Natur der Sache erklären. Wie aber mit der Uebersetzung inter (so Bucer, Drusius u. A.) jene angenommene Bedeutung von לקח sich vertragen könne, sehe ich nicht ab; denn dann erscheint die Nebenbeziehung „accepit distribuendum inter" vollends als willkührlich hineingetragen. Die Behauptung nämlich לקח könne an sich die Bedeutung „geben" haben, halte ich um so entschiedener für irrthümlich, je klarer die falsche Betrachtungsweise, aus der diese Meinung hervorging, an den von den Früheren citirten angeblichen Beweisstellen selbst heraustritt. Wo keine Praeposition den Verbalbegriff von לקח erweitert, da thut es ein zweites Satzglied, ohne dass jedoch לקח im Mindesten aufhörte, nehmen zu heissen. S. Gen. 18, 5. ich will einen Bissen Brod nehmen (אקחה) und so erquickt euer Herz. Vgl. v. 4. Die Stelle Hos. 14, 3. gehört gar nicht hieher. Wörtlich richtig muss man wie F. Rückert übersetzen. Die Erklärung der Stelle ist nicht unseren Ortes.

Die Versuche, aus der Natur der Psalmstelle an sich den Gedanken dort als gleichbedeutend mit dem Citate hier zu erklären, sind, so weit sie mir bekannt wurden, ebenfalls nicht glücklich ausgefallen. Erasmus billigt des Hieronymus Ansicht, welcher meint: ibi, quia necdum factum erat, sed futurum promittebatur, propterea dicitur accepisse. Allein es wird ja hier die Verheissung selbst citirt und in dem Citat der Inhalt der Verheissung scheinbar geändert; auch redete, will man den Psalm als Verheissung fassen, die Verheissung eben von dem Künftigen, nicht von einem damals Gegenwärtigen, und so könnte sie die Art des zukünftigen Factums nur so bezeichnen, wie es wirklich eintreten sollte. Du hast Gaben genommen, kann in keiner Weise als Verheissung des Inhaltes gefasst werden: du wirst Gaben geben, wenn man nicht dem Worte nehmen dort die Bedeutung „geben" zuerkennen und dann erst das temp. praeterit. als die Form der Gewissheit über das Zukünftige fassen darf. Allein die Bedeutung geben hat dort

לקח, wie wir sahen, nicht, also ist auch das Zweite nicht verstattet.

Theodoret's Erklärung: λαμβάνων γὰρ τὴν πίστιν, ἀντιδίδωσι τὴν χάριν, ist eine Spielerei und noch dazu ein halber Irrthum. Die πίστις ist ja selbst ein Gnadengeschenk; und dann ist hier nicht einmal von den bei allen Christen gleichen Gnadengeschenken die Rede, sondern von solchen Gaben, welche den Unterschied der Stellungen und Aemter im Gemeinleben begründen. Den Gedanken konnte aber Paulus bei diesem Citate gar nicht haben, der Willkühr zu geschweigen, die aus einer solchen Benützung der alttestamentlichen Stelle unläugbar hervorträte.

Calvin, den Rückert deshalb über seine Freisinnigkeit belobt, hatte den unglücklichen Gedanken, zu behaupten: nonnihil a genuino sensu hoc testimonium detorsit Paulus. Er meinte das freilich nicht in dem Sinne eines Grotius: ut melius ad mysticum sensum haec traheret, und die gemeine Denkweise der Spätern, welche ihm Rückert zulegt, sich hier wie anderwärts mit der beliebten Annahme einer Accomodation zu helfen, war ihm fremd, obwohl die Consequenz ihn zu der Annahme hätte führen müssen, vor der ihn sein gläubiges Gemüth bewahrte. Er sagt nämlich: de suo adjecit, ea dedisse, ut sit minoris et majoris comparatio. Allein hier ist Alles falsch. Von einer vergleichenden Parallele findet sich in dem Ausdruck keine Spur, was ohne weitern Beweis Jeder sieht, und wenn die Andeutung vielleicht in eine Zuthat zu der Stelle, die er citirt, hätte gelegt werden können, so sieht doch wiederum Jedermann leicht, dass es sich nicht um einen Zusatz, sondern um eine Aenderung der alttestamentlichen Worte handelt. Eine solche Aenderung aber in Worten, in denen die beweisende Kraft liegt, welche der Ap. der Stelle überhaupt beilegt, kann unmöglich mit einem nonnihil a genuino sensu hoc testimonium detorsit erklärt werden. Wir müssten denn den Apostel uns als einen leichtfertigen Scribenten vorstellen, wie Rückert thut, wenn er sagt (S.177.): „Paulus wusste vielleicht nicht einmal genau, wie die Worte lauten, die er kaum erst vorher ängstlich nachschlug, ehe er sie niederschrieb, und wenn ers wusste, erwartete er nicht Ausleger von so ängstlich am Buchstaben kle-

benden Gemüth, als er sie leider gefunden hat." Allerdings — eine bequemere und zugleich niedrigere Ansicht über Schrift und Auslegung giebt es nicht.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung ist, dass wir aus der Vergleichung und Beurtheilung der einzelnen fraglichen Worte zu keiner Entscheidung kommen können.

Zuerst gilt es, den Zweck des Citates in's Auge zu fassen. Er ist oben schon bestimmt worden. Die Meinung des Chrysostomus, der Ap. habe περὶ ταπεινοφροσύνης παραιτῶν citirt, die auch bei Theodoret einen schwachen Anklang findet, bestimmt später von Erasmus in der Paraphrase, Bullinger und C. Megander ausgesprochen wurde, ist gegen den Zusammenhang. Διό schliesst sich eng an v. 7. Dieser Vers zeigt sich aber kraft der Partikel δέ und seines Inhaltes als eine neue Wendung des vorher Erörterten.

Indem er sich so von dem früher Gesagten scheidet, wäre es doppelt willkührlich, v. 1 — 7. als einen einzigen Gedanken, in welchem man allerdings auch eine Ermahnung zur Demuth fände, zu fassen, weil in der Erörterung des Citates selbst auch mit keiner Spur die Erniedrigung Christi, sondern gerade im Gegentheil seine Erhöhung als Hauptmoment hervorgehoben wird.

Eben so irrthümlich ist die Meinung des Zanchius, Christi Menschwerdung hervorzuheben sey Hauptabsicht des Citates. Diese Meinung bildete sich nur aus dem Missverständniss über die Bedeutung und Stellung der apostolischen Erörterung v. 9. 10.

Die Annahme hingegen, die Stelle sey nur gelegentlich citirt, zum Beweise, dass auch das A. T. von dem erniedrigten und erhöheten Menschensohne rede, was nach Bugenhagen's Vorgange Neuere besonders in Bezug auf v. 9. und 10. meinten, streitet gegen διό, das Verhältniss der Worte ἔδωκε κτλ. zu v. 7. und die enge Anreihung von v. 11. Sie ist entstanden, weil man v. 9. und 10. Gedanken ausgesprochen glaubte, die allerdings den Gedankenzusammenhang unterbrächen. Es muss sich aber erst zeigen, ob diese Ansichten probehaltig sind. Ist der Zusammenhang richtig in dem ausgesprochen, was schon Hieronymus als Absicht des Citates benannte: ut confirmaret haec ipsa dona a Salvatore esse donata, so muss als die rich-

tige Voraussetzung anerkannt werden, dass das Bewusstseyn dieses Zusammenhanges den Apostel geleitet habe und wir werden die Auffassungen der Worte, welche diesen Zusammenhang zerreissen, von vorn herein für weniger richtig, als die gegentheiligen halten müssen.

Es wird nun um so viel nothwendiger seyn, bestimmt die Grundsätze anzugeben, welche hier den Ausleger leiten müssen, je mehr die vielfachen Deutungen der Stelle und namentlich der Worte des 9ten Verses den Uebelstand der Schrankenlosigkeit deutlich zeigen. Nicht in dem Charakter der Stelle, sondern in der Methode der Auslegung liegt der Grund solcher Vieldeutigkeit. Wie wäre es möglich, dass schon Anselmus eine ganze Reihe von Meinungen über *αἰχμαλωσία* hätte aufzählen können, welche, ohne dass bestimmte Entscheidungsgründe angegeben werden, sich dann auch bei den Spätern finden. Da sollte *αἰχμαλωσία* die vom Teufel Gefangenen (vgl. Chrysost., Theodoret., Hieronym., Pelag., Oekumen., Clar., Baumgarten u. s w.) oder die von Christus Gefangenen (Anselmus); den Teufel (Vorst., Bod.), den Teufel und die Sünde (Vatable, Beza, Bullinger), den Tod (vgl. Theodoret, Anselmus), die Götzendienerei und andere Laster (Grot.) oder dies Alles zusammengenommen (Calvin, Rhenferd), oder auch das Volk Israel (Bucer), oder die Seelen derer im Hades (vgl. besonders die katholl. Ausll.), oder die Hindernisse, die sich der Ausbreitung der christlichen Lehre entgegenstellen (Flatt), bedeuten.

Fragt man zuerst nach dem Charakter des Psalmes im Allgemeinen, so war unter den frühern Auslegern allerdings die Meinung vorherrschend, er enthalte eine directe Weissagung auf den Messias, d. h. der in dem Psalm Besungene sey an sich nur Christus, geschildert nach dem Wesen seiner künftigen Offenbarung. Allein ausser der hier citirten Stelle lässt sich keine finden, die im Geringsten diese Meinung bestätigte. Erst dann, wenn unser Citat unter gar keinen andern Gesichtspunkt, als den der Anführung einer directen Weissagung fallen könnte, wären wir genöthigt, diese unsere Ansicht von dem Psalm als Product der mangelnden Einsicht

in das Wesen desselben aufzugeben und unser Nichtverständniss von dem Verständniss des Apostels belehren zu lassen.

Allein es ist erstlich mehr als ein Psalm oder eine Schriftstelle, worin nach der Schrift des N. Bundes sich Hindeutungen auf Christus finden, deren Erklärung aus dem Gesichtspunct einer directen Weissagung die Natur des ganzen Psalmes oder der Stelle und ihres Contextes unmöglich macht (vgl. namentlich Citate im Hebräerbrief wie Ps. 97, 7. Heb. 1, 6. Ps. 102, 26. Heb. 1, 10. Ps. 18, 3. Heb. 2, 13. oder 2 Mos. 12, 46. Joh. 19, 36. oder die von Christus selbst angeführte Stelle Ps. 41, 10. Joh. 13, 18. u. dgl.), und zweitens kennt der Apostel, wie Christus selbst, wenn er in der zuletzt angeführten Stelle von Worten, die keine directe Weissagung enthalten, sagt, sie mussten erfüllt werden, noch ganz andere Beziehungen des alten Bundes auf den kommenden Erlöser, als die der directen Weissagung, welche trotzdem, so gut wie diese, ihre Erfüllung fordern und finden. So ist hier eine unabweisliche Veranlassung, das einigermassen weiter auszuführen, was zu 1, 22. schon angedeutet wurde.

Der Ap. geht von der Erkenntniss, die ihm in Christus zu Theil ward, aus, dass e i n u n d d e r s e l b e G o t t d e r O f f e n b a r e r d e s a l t e n w i e d e s n e u e n B u n d e s sey, dass Christus es sey, in welchem und für welchen das All geschaffen ist (Col. 1, 16.) und in welchem Gott von Ewigkeit her den Rathschluss der Erlösung des Menschengeschlechtes fasste (vgl. zu Eph. 1, 4. und 3, 11.) Dies das Ziel aller göttlichen Offenbarung und je nach der Offenbarungsstufe müssen allüberall sich die Spuren jenes einen und ewigen Rathschlusses in den Offenbarungen Gottes zeigen, ja sie zu zeigen, ist Endzweck jeder Offenbarung. So weiss der Apostel, dass das, was das A. T. habe, auch das N. T., nur in herrlicherer Weise, haben müsse (vgl. 2 Cor. 3, 7 — 11.). Er weiss, dass es in der Natur jener Einheit der beiden Offenbarungen und des in ihnen enthüllten göttlichen Planes liege, verschieden je nach den verschiedenen Beziehungen, welche in dem Charakter der alttestamentlichen Offenbarung selbst gegeben sind, von jener Einheit ein Zeugniss für die niederzulegen, welche sie suchen können

und wollen. Es ist Alles, was vorhergeschrieben ist, εἰς ἡμετέραν διδασκαλίαν geschrieben (Röm. 15, 4.).

Wie die Verheissung und Weissagung directe Andeutung des Zukünftigen, das sittliche Gesetz nach seiner unmittelbaren, Alle verurtheilenden Wirkung unmittelbar Zuchtmeister auf Christus (Gal. 3, 24.) war und ist, so sind die heiligen Gebräuche in mittelbarer Weise Schatten des Künftigen (vgl. Col. 2, 17. mit Heb. 8, 5. 9, 23. 10, 1.) und die Thaten und Werke Gottes sind als Thaten desselben, in der Fülle der Zeit menschgewordenen, Gottes im Worte seiner Offenbarung nur so geschildert und gepriesen, dass sich an ihnen Zug für Zug die Einheit dessen erkennen lässet, welcher sich in dem neuen Bunde wie in dem alten und in dem alten zur Vorbereitung auf den neuen, als der von Ewigkeit her zum Erlöser Bestimmte, offenbarte.

Auch die Geschichte des A. Bundes, so weit sie in irdischen Verhältnissen Veranstaltungen oder mittelbare Thaten Gottes vorführt, ist dem Ap. nicht blos etwas Aeusserliches und Zufälliges, sondern hat ihre nothwendige Bedeutung als die Erscheinung der Ordnung desselben Gottes, der das Reich der Himmel vorbereitete und mit seiner eigenen Erscheinung im Fleische auf Erden wirklich werden liess. (Vgl. hier Gal. 4, 21—31. mit dem, was Christus über das typische Verhältniss der Geschichte des Jonas sagt Matth. 12, 39 fgg. 16, 4. Luc. 11, 29—32.) Noch vielmehr muss sich in alle dem, was über das Wesen der unmittelbaren Thaten Gottes im A. Bunde gesagt wird, jene Einheit des Gottes Israel und des Gottes des Evangeliums zeigen. Jede Uebereinstimmung ist ein Zeugniss für die Wahrheit und Wirklichkeit der neutestamentlichen Offenbarung als einer göttlichen, und so fordern auch diese Hindeutungen ihre Erfüllung, und der Ap. sucht und findet und benützt sie als bereits ausgesprochene Zeugnisse über die Wirklichkeit und Gotteswürdigkeit dessen, was er als die That Gottes im N. Bunde dargestellt hat oder darstellen will.

So hier. Der Psalm, einer der schönsten des A. Testamentes, ist ein Preis des Gottes Israels, der seine Feinde besiegt. Die Art und Weise dieses Sieges schildert der Psalmist namentlich in der hier citirten Stelle. Der Apostel citirt die Stelle als ein Zeugnisss für seine Darstellung des Thuns Chri-

sti, weil sie als Zeugniss für das Thun desselben Gottes im A. Bunde in der Uebereinstimmung mit dem Thun Gottes im N. Bunde zugleich die Bestätigung dessen enthält, was der Ap. sagt. Als That Gottes (nicht Davids, wie Bullinger sagt, nur Gott ist der im Psalm Verherrlichte, vgl. Calvin, auch nicht als Schilderung der Befreiung aus Aegypten, so Bucer, denn an jene frühere Bezeugung der Macht Gottes wird im Psalm nur vergleichungsweise v. 8. 9. erinnert) steht der Inhalt des 68sten Psalmes im typischen Verhältniss zu dem Thun Gottes im N. Testamente. Alle typischen Verhältnisse haben aber wie einen von der Weissagung verschiedenen Charakter, so auch eine von ihr verschiedene Stellung. Die Weissagung und Verheissung ist unmittelbare Verkündigerin des Zukünftigen zunächst für die Hörer der Gegenwart, also das Volk des A. Bundes; der Typus als die Andeutung des Zukünftigen in der Geschichte der Gegenwart ist zunächst für die Zukunft, für eine spätere, rückwärts blickende Erkenntniss. Ward doch auch erst den Propheten klar, dass die Befreiung des Volkes aus Aegypten ein Typus künftiger Befreiung sey. So versteht die Führung des eigenen Lebens nur der, welcher das Ziel und die Bedeutung des menschlichen Lebens überhaupt wie die des seinigen in Wahrheit und aus der Wahrheit erkennend rückblickt auf die Führung seiner Jugend. Das scheinbar Zufällige und Ordnungslose verschwindet, die wirren Bilder, die dem getrübten Auge sonst allein in den verschlungenen Pfaden des Wanderers entgegentraten, ordnen sich zu einem wunderbar regelmässigen Ganzen und was als dunkle unbegreifliche Stimmung oder Lebenserfahrung lange galt, was man für Widerspruch und Zerrissenheit hielt, das zeigt sich als die segensreiche Spur der Hand, die ihre Kinder aus der Wüste zum Frieden des gelobten Landes führte. Die Erkenntniss, die rückwärts blickt auf die Führung der Jugend, ist die Erkenntniss des Christenthums; die Führung der Jugend ist die Geschichte der alttestamentlichen Theokratie; der Schleier, der auf der Führung der Jugend ruht, fällt mit der Erkenntniss des Mannesalters in Christo (2 Cor. 3, 4—16).

Was der Ap. hier mit Verweisung auf Ps. 68. aussprechen will, ist nicht die Identität der That schlechthin, von der dort

die Rede ist, mit der, von der es sich hier handelt; sondern es ist die Identität des Gottes, dessen damalige Thaten das Wort der Schrift in einer Form darstellt, welche als identisch mit der Form des Thuns Christi, das Wort des alten Testaments als Hindeutung auf das Kommende, und den Christus des neuen Testamentes als den Gott erkennen lässt, der schon im A. Bunde sich offenbarte, um wie in einem Spiegel das im Voraus abzubilden, was sein volles Licht erst durch Christus, den menschgewordenen Gott, erhielt, während die Andeutung in der frühern Offenbarung das Künftige als das von Gott Gewollte und Wahre bezeugen sollte.

Die Worte im Einzelnen besagen: dass Gott zurückkehre von einem Sieg auf Erden *εἰς ὕψος* (למרום). Auch dort im Psalme wird מרום wie Ps. 18, 17. 144, 7. und anderwärts nur den Himmel im Gegensatz zur Erde bezeichnen, denn auch v. 34. wird Gott als der genannt, dessen Sitz im Himmel ist. Als Sieger führt er seine Gefangenen mit sich. Die griechischen Worte (über die spätere Graecität von *αἰχμαλοτεύω* s. Lob. ad Phryn. p. 442.) sind eine wörtliche Uebersetzung des hebräischen שבית שבי, abstractum pro concreto (vgl. Lob. ad Phryn. p. 469.). Das Parallelglied nach den Worten des Psalmes wird nun, nach den Gesetzen des Parallelismus, so lange sich der Gedanke nicht mit Evidenz als divergirend von dem des Parallelgliedes herausstellt, die Norm seiner Erklärung im Parallelsatze finden. Demnach erscheint mir der Parallelsatz לקחת מתנות באדם als weitere Bestimmung des Verhältnisses, in welchem der Sieger als Gott zu seinen Ueberwundenen steht. Die Gefangenen, die er mit sich nimmt, sind dann מתנות Opfergaben (gleich מנחה Exod. 28, 38.), die er sich nimmt unter den Menschen, nicht von den Menschen, eine ganz unerweisliche Bedeutung der Praeposition ב). Die im Psalm weiter folgende Bestimmung, dass dies auch unter den Abtrünnigen geschehe, führt deutlich das Bild des Siegers weiter fort, der nicht wartet, dass man sie ihm bringe, sondern triumphirend die Opfergaben in den Ueberwundenen nimmt, selbst da, wo man sie ihm verweigert. Er nimmt, wie es ihm gefällt, nicht so wie man ihm giebt.

Dass diese Schilderung des triumphirenden Gottes Israel

nun Zug für Zug eine Schilderung des triumphirenden Christus sey, das ist es, was der Apostel hier hervorheben will und kraft des bestehenden, von uns erörterten typischen Verhältnisses der Stelle hervorzuheben berechtigt ist. Auch in directen messianischen Weissagungen erscheint so der Messias als Sieger, der die Seinen als Ueberwundene mit sich führt, vgl. Jes. 53, 12. Ps. 2, 8. Jer. 11, 10. Es ist kein Anderer dort, sagt der Ap., als der, welcher herabgestiegen war auf die Erde, sich die Seinigen zu gewinnen, nicht dass sie sich ihm dargebracht hätten, sondern er nimmt sie, wie es ihm gefällt, und macht sie, wozu es ihm gefällt (s. v. 9. 10. 11.).

Indem ihm die Stelle des Psalms selbst klar vorschwebt, behält er so viel als möglich die Worte desselben bei, um sie kenntlich zu machen und ändert in der Form nur, so weit es das Verhältniss zu dem Contexte nothwendig machte, ohne die geringste Aenderung des Sinnes, wie das schon aus der Angabe des Zusammenhanges unserer Verse hervorgeht. Die wörtliche Uebersetzung nämlich *ἔλαβε δόματα ἐν ἀνθρώποις* wäre ohne weitere Erörterung ganz unverständlich, da die Stelle im Psalm zwar vollkommen deutlich ist, hier aber den directen Gegensatz gegen das vorhergegangene *ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ* bilden würde. Statt einer weitern Erörterung ändert der Apostel die Form der Worte, indem er durchführen will, dass dieselben Ueberwundenen, die nicht sich zu dem gemacht haben, was sie sind, sondern dazu von Gott gemacht worden sind, die seyen, von denen er gesagt, es sey einem Jeden nach dem Maasse der Gabe Christi die Gnade geschenkt worden und auf die schon im Psalme hingedeutet sey, und passt die Worte des Psalmes selbst in der Form unmittelbar der Form seiner Durchführung an.

V. 9. *Τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς;*] Wie *πρῶτον* vor *εἰς* nach dem Vorgange Mill's, Bengel's von Griesbach und Knapp nach bedeutenden Mss. als kritisch suspect mit Recht bezeichnet und von Lachmann gestrichen wurde, so scheint mir auch *μέρη*, wenn gleich die äussern Autoritäten nicht so entschieden gegen dieses Wort sprechen, dennoch ebenfalls eine

zweifelhafte Lesart zu seyn. Die Uebereinstimmung alter Mss. (D E F G) mit der Lesart bei griechischen wie lateinischen Vätern und Uebersetzungen (Theodor. bei Clemens, Orig., Hieronym., Ital. u. A. s. Griesbach) scheint mir nicht ohne Bedeutung. Auch sieht der Zusatz μέρη einer Glosse ähnlich, durch welche τὰ κατώτερα erklärt werden sollte.

Die Stellung, die der Vers im Allgemeinen einnimmt, wird aus dem Zusammenhang klar zu erkennen seyn. Die typischen Beziehungen des Psalms, das erweist der Ap., haben eben darin ihre Erfüllung gefunden, dass, was der Psalm von Gott sagt, bis ins Einzelste bei Christus wiedergekehrt ist. Von einer Auffarth zur Höhe kann nicht die Rede seyn, ohne dass der Auffahrende zuvor herabgekommen seyn muss. Indem der Ausdruck des Psalms diesen Gegensatz voraussetzt, erweist sich in diesem Zuge die Identität des Gottes des Psalmes und Christi, woraus sich dann das Weitere, die Art und Weise, in der Christus die Seinigen dahin führt, wohin er will, als eben so gewisse, von Gott zum Voraus angedeutete und gewollte Ordnung ergiebt (v. 10. 11.). Wenn der Apostel diesen Gegensatz des Herabkommens in dem Psalme sich vorausgesetzt denkt, so finden wir dies im Psalme an andern Stellen selbst deutlich ausgesprochen. Schon im Eingange des Psalmes erscheint Gott als ein Held, der sich aufmacht, um auf Erden seine Feinde zu zerstreuen und sein Sieg wird verglichen dem Zuge in der Wüste, da Gott vor seinem Volke einherzog (v. 8.). In dem Psalm selbst liegt nichts, was unter dem καταβαίνειν etwas Anderes denken liesse, als die Herniederkunft zur Erde.

Die Ausleger unserer Stelle haben aber in den Worten des Apostels zum Theil ganz Anderes gefunden. Einige den Tod (Chrysost., Theodoret, Oekumen., Bullinger) oder das Grab (Beza, Vorst, Zeltner, Hannecken, Baumgarten vgl. Flatt), andere den Mutterleib (Cameron., Piscat., Colomes., Wits., Calixt nach Ps. 139, 15. s. Gesenius s. v. תַּחְתִּי, wo ich jedoch die Erklärung durch Erde, die schon Kimchi gab, für richtiger halte), viele den Hades (vgl. Act. Thom. p. 20 ed. Thilo: ὁ ἀπὸ τοῦ ὕψους αὐτοῖς ἀποσταλεὶς καὶ ἕως τοῦ ᾅδου κατεντήσας. Tertullian de an. c. 55. nec ante ascendit in sublimiora coelorum,

quam descendit in inferiora terrarum, ut illic Patriarchas et Prophetas compotes sui faceret Hieronym., Pelag., Ambros., die grosse Mehrzahl der kathol. Ausleger, dann Calov und luth. Dogmatiker, Bengel, Koppe, der unentschieden ist, Rückert; die Einen jedoch, wie bekannt, nicht in demselben Sinne, wie die Andern, vgl. Steiger zu 1 Pet. 3, 18. S. 354 — 361.), noch Andere die Erde (s. bei Anselmus, Beza, Piscator, Megander, Marloratus, Grotius, Schöttgen, Lösner, Storr, Vater, Winer Gr. S. 301., Wahl, Holzhausen), wieder Andere fassen diesen Ausdruck als Bezeichnung von Tod, Grab, Erde zusammengenommen und meinen, der Ap. habe die Erniedrigung des Herrn hervorheben wollen (vgl. Bucer, Zanchius, Baumgarten u. A.).

Diese letzte Beziehung muss entschieden verworfen werden; die Erniedrigung Christi hervozuheben, konnte auch nicht im Geringsten in der Absicht des Apostels liegen, da gar nichts im Zusammenhange der Stelle auf diesen Gedanken führt. Für uns stellt sich die Frage nur so: ob im Ausdrucke τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς und im Zusammenhange der apostolischen Erörterung eine Nöthigung liegt, von der Beziehung abzuweichen, welche in dem Psalme selbst zunächst gegeben ist. Dass der griechische Ausdruck als entsprechend dem hebr. תחתיות הארץ gedacht werden müsse, hat mit Recht Steiger a. a. O. S. 363. bezweifelt. Aber selbst dann entschiede der Ausdruck an sich nicht. In der Stelle Jes. 44, 23. kann ich wenigstens die Worte תחתיות ארץ nur als Bezeichnung der Erde fassen. Koppe's Bemerkung: die Tiefen der Erde seyen dort den Bergen entgegensetzt, ist geradezu falsch; die Berge sind dort, wie aus dem Parallelismus der Glieder erhellt, Gegensatz zu יער Wald, unsere Worte hingegen sind Gegensatz zu שמים. Gesenius glaubt durch sie den Hades bezeichnet zu sehen. Ich habe dagegen, dass eine Aufforderung an den שאול zum Jubel (הריעו) an einem innnern Widerspruch leidet, nicht unähnlich, wie wenn Jemand sagen wollte: juble Himmel, jauchze Hölle. Im Scheol wer soll dich preisen? sagt der Psalmist. Ps. 6, 6. vgl. 88, 13. — Auch תחתיות הארץ Ps. 139, 15. liesse sich für die Bedeutung: Erde anführen, wenn nicht eine andere Deutung der Worte dort zulässiger erschiene.

Wenn wir aber solche Stellen wie Act. 2, 19., wo ὁ οὐρανὸς ἄνω der γῆ κάτω entgegengesetzt wird, oder Jo. 8, 23. lesen, wo τὰ κάτω zur Bezeichnung der Erde im Gegensatz zum Himmel dient (schon Beza verweist auf sie), wie denn auch die Juden durch התחתונים die Erde zu bezeichnen pflegen (vgl. die Stellen aus R. Eliez. פרקים c. 13. bei Bartolocc. bibl. m. rabb. T. 1. p. 320. aus בראשית רבה p. 30. ebendas. T. 1. p. 423. aus צרור המור bei Hackspan not. ad Lipm. p. 377. aus R. Meier bei Gaulmin lib. III. not. ad lib. de vit. Mos. p. 388 sq.), so erscheint als gewiss, dass die Erde im Gegensatz zu ὕψος τοῦ οὐρανοῦ (Jes. 38, 14.), ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν v. 11., durch τὰ κατώτερα τῆς γῆς (τ. γ. Genitiv der Apposition) bezeichnet werden könne. Die Comparation mit dem Himmel wird durch die comparativische Form κατώτερα selbst ausgedrückt.

Dann fragt es sich nur weiter, ob nach dem Zusammenhange der Ap. etwas anderes habe damit bezeichnen wollen? Die Meinung, der Gegensatz ὑπεράνω πάντων u. s. w. führe mit Nothwendigkeit auf den Gedanken an die grösste Tiefe, die dem gegenüber gedacht werden könne, hat schon Winer mit Recht als unstatthaft bezeichnet. Ὑπεράνω u. s. w. ist nichts als der Exponent des Begriffes ὕψος (vgl. zu v. 11.) und ob als Gegensatz zu der Höhe des Himmels, des Sitzes der göttlichen Majestät, die Erde oder die Unterwelt gedacht werde, kann nicht aus dem Begriffe des Gegensatzes an sich, sondern nur aus dem Verhältnisse erkannt werden, in welchem dieser oder jener Gegensatz in den Zusammenhang passt oder nicht.

In den Zusammenhang aber passt, meines Erachtens, nur der Gegensatz von Erde und Himmel. Erstens als Bezeichnung des Subjectes, von dem hier die Rede ist. Es sey Christus, sagt der Apostel, der ἀναβὰς und καταβάς. Der Gegensatz findet sich sonst auch von Christus selbst ausgesprochen, aber nur als Bezeichnung seiner Erscheinung auf Erden vgl. Jo. 3, 13. 6, 33. 38. 41. 42. 50. 51. 58., auf welche Stellen schon Grotius sich beruft. Zur Grube gefahren oder getödtet, wäre wohl Gegensatz von Wiederauferstanden, aber nicht von den Worten unserer Stelle. Ebensowenig aber bildet zur Unterwelt gefahren einen Gegensatz zu ἀναβὰς εἰς ὕψος. Schon Beza

sagte: si terram absolute hic sumas, consequentia promtior est: ascendit ergo prius descendit; denn nicht von der Unterwelt fuhr Christus auf gen Himmel, sondern von der Erde. Es wäre ferner das die einzige Stelle, wo diese That Christi als ein Characteristicum seiner Erscheinung hingestellt würde, was sie in keiner Weise ist; wo sie κατ᾽ ἐξοχήν den Gegensatz zu dem Auffahren zum Himmel bildete, den sie gar nicht bilden kann, weil sie selbst bereits der Anfang der Erhöhung als eine Wirkung des πνεῦμα ἐν ᾧ ἐζωοποιήθη ὁ Χριστός (1 Pet. 3, 18.) ist, obwohl hierüber die Ansichten der Dogmatiker differiren.

Es kommt zweitens, wenn dies nicht genügen sollte, hinzu, dass in dem Psalm, der im typischen Verhältnisse zur That Christi steht, vom Tod oder einer Niederfahrt zur Hölle, wie schon gezeigt war, sich keine Spur findet. Dass der Apostel sie fand, würden wir nur beweisen können, wenn er die Stelle in einem Zusammenhange citirte, in welchem der Tod oder die Niederfahrt Christi ein integrirendes Moment wäre.

Allein, und das ist der dritte Grund, es findet hier das gerade Gegentheil statt. Was für ein Zusammenhang ist zwischen den Gnadengaben, die Christus den Seinen giebt, und seinem Tode oder seinem descensus ad inferos? Wenn der Apostel durchführen wollte, dass das Verfahren des triumphirenden Gottes, der seine Ueberwundenen mit sich führt, ohne zu erwarten, dass sie sich ihm darbieten, das des Sohnes Gottes sey, der auch die Seinen in seiner Gemeinde auf Erden dahin stellt, wo er will — was soll denn da eine Erwähnung des Todes oder der Höllenfahrt Christi? Daher sind alle diese Beziehungen, zu welchen die Form des Ausdruckes nicht nöthigt und die den Sinn des Citates verwirren und den Zusammenhang zerreissen, als willkührlich zu verwerfen. Wenn auch die erste Hälfte des Calvin'schen Ausspruches: hoc inepte quidam torquent vel ad limbum vel ad inferos, insofern viel zu stark ist, als die Worte leicht auf solche Gedanken bringen konnten, so ist doch die zweite Hälfte, in der er den Grund für seine Ansicht giebt, vollkommen richtig: quum de praesentis tantum vitae conditione agat Paulus. Denn die Worte als eine zusammenhangslose Einschaltung zu betrachten, ist zwar der bequemste, aber auch der letzte Ausweg, welchen ein be-

sonnener Ausleger betreten darf. Unter den Neuern hat übrigens Storr opusc. III. p. 311 sq. am besten den Zusammenhang der Stelle erkannt und ausgesprochen.

V. 10. *Ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.*] Daſs *αὐτός* hier nicht für *ὁ αὐτός* stehe, wird mit Winer Gr. S. 106. festzuhalten seyn. Unser Vers schlieſst sich als weitere Beweisführung der Identität des im Psalm verherrlichten Gottes mit dem menschgewordenen und zum Himmel aufgefahrenen Sohn Gottes eng an das Vorhergegangene an. Zur Erklärung des *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* berief man sich sehr überflüssiger Weise auf die Ansichten der spätern jüdischen Theologie über die Zahl der Himmel s. die Stellen bei Wetstein, Schöttgen zu 2 Cor. 12, 2. und Tychsen zu unserer Stelle, welcher sein Citat selbst mit den Worten einleitet: Iubet adponere, ut simul luculento exemplo tirones ineptam Rabbinorum interpretandi et disputandi rationem perspiciant.

Die Darstellung des Apostels schliesst sich ganz an die des alten Testamentes an. So gut auf der einen Seite als Gegensatz zu den irdischen und vergänglichen Dingen Gott als im Himmel wohnend vorgestellt wird, so bestimmt heisst es auch wieder, dass die Himmel und der Himmel Himmel ihn nicht fassen s. 1 Reg. 8, 27. Die שמי השמים sind *πάντες οἱ οὐρανοὶ* des Apostels, wie es denn auch in jener von Gaulmin. citirten Stelle als eine Nachahmung des Sprachgebrauches des A. T. heisst, Gott sey zurückgekehrt: לשמי השמים העליונים לישב אל כסא כבודו (lib. III. not. p. 391.). Des Herrn Sitz ist im Himmel und doch auch über allen Himmeln, weil nicht der sichtbare Raum der Himmel, sondern die Herrlichkeit einer über alles erhabenen Erhabenheit die Wohnung seines Wesens ist. Vgl. Heb. 7, 26. So ist das wirklich Himmlische d. h. Göttliche über der *ἀήρ* und *αἰθήρ* ein *τριτός οὐρανός* 2. Cor. 12, 2.

Auch die Worte *ἵνα πληρώσῃ* (über den Conjunctiv vgl. Win. S. 238.) können jetzt nur mit Rückdeutung auf 1, 23. erklärt werden, eine Stelle, die nicht nur in diesem Worte, sondern auch in ihrem ganzen Inhalte parallel mit der unsrigen

ist. Uebrigens zeigen die Worte deutlich genug, dafs der Apostel während der Erörterung dieses Citates die Hauptbeziehung desselben nicht aus dem Auge verloren hat. Es ist unbegreiflich, wie man das als die Erfüllung aller Weissungen, oder aller Verpflichtungen deuten, oder unter *τὰ πάντα* die Juden und Heiden, oder die Glieder der Gemeinde verstehen konnte. Das Letzte hat den meisten Schein, weil v. 11. das zu bestätigen scheint; allein auch nur scheinbar, v. 10. benennt das Genus, v. 11. eine Species. Christus ist es, der vom Himmel herabstieg auf die Erde und von ihr zurückkehrte zu dem Himmel, um fortan das All, Himmel und Erde, mit seiner Gnadengegenwart zu füllen (vgl. zu 1, 10.). Die Worte schliessen eben so wenig den Gedanken an die der Kirche mitgetheilten Güter aus, wie die Lutherischen Exegeten grossentheils behaupteten, als sie blos und ausschliesslich auf dieselben hindeuten, wie die reformirten Ausleger im Streite gegen das Dogma von der Ubiquität des Leibes Christi behaupteten. Gut bemerkt Chrysostomus *τοῦτό ἐστι τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ καὶ τῆς δεσποτείας*, und Oekumen. nach Theophylakt: *καὶ γὰρ καὶ γυμνῇ τῇ θεότητι πάλαι τὰ πάντα ἐπλήρου, καὶ σαρκωθεὶς ἵνα τὰ πάντα μετὰ σαρκὸς πληρώσῃ κατέβη καὶ ἀνέβη*, d. h. der verherrlichte Menschensohn ist es, in dem jetzt Himmel und Erde voll sind der göttlichen Gnadengegenwart, inwiefern er die Erde wiederversöhnt hat mit Gott und in fortwährender Gemeinschaft steht mit der Erde. Der Himmel und Erde füllet, so heisst im A. T. Gott. Jer. 23, 24. Gott ist es, der als Christus jetzt Himmel und Erde füllt. Gut sind Schöttgen's Bemerkungen zu unserer Stelle. Sie dienen auch zur weitern Bestätigung des 1, 23. über *πλήρωμα* Gesagten.

Indem auch die Rabbinen jenen Ausdruck: Füllen den Himmel und die Erde als eigenthümliche Benennung der Gnadengegenwart Gottes betrachten, erklärte z. B. Sohar Genes. fol. 50. das Wort מלואה Ps. 24, 1. geradezu durch שכינתא. S. Schöttg. p. 775.

V. 11. *Καὶ αὐτὸς ἔδωκε τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστὰς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους* V. 12. *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν αγίων εἰς*

ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ,] Der gewöhnlichen Behauptung, dafs dieser Vers sich an v. 7. (so noch Rückert) oder an v. 8. (so z. B. Koppe) anschliesse, könnte man nur dann beitreten, wenn man berechtigt wäre, das ganze Citat oder die Erörterung v. 8. 9. als zusammenhangslose, gelegentliche Einschaltung zu betrachten. Mit dem Erweis der Unrichtigkeit dieser Annahme ergiebt sich aber zugleich die Nothwendigkeit, sich v. 11. in enger Beziehung zu v. 10. zu denken, in welchem der Schluss das Folgende schon in gewisser Art verbreitete. Αὐτός ist dann eine nachdrückliche Wiederholung des αὐτός v. 10. Er, der aufgefahren ist, um das All mit seiner Gnadengegenwart zu erfüllen, er ist es, der auch die Einen zu Diesem die Andern zu Jenem berief. Wie nun Himmel und Erde wieder sein ist, so ist es auch sein Werk in den Einzelnen, kraft dessen er sie macht, wozu er will. Ist es aber sein Werk, so kann die Verschiedenheit der Gaben nicht den Zwiespalt, sondern nur die Einheit des Leibes zum Endzweck haben, dessen Haupt Christus ist. Bei dieser nächsten Beziehung muss es zweifelhaft bleiben, ob das Wort ἔδωκε als Anspielung auf die von dem Ap. der Form nach veränderte alttestamentliche Stelle, also in dem den Griechen gewöhnlichen Sinne des Wortes zu nehmen sey, oder nach dem Sprachgebrauche des hebraisirenden Idioms gleich ἔθετο s. zu 1, 22. Das Letztere würde ich nun mit Theophylakt auch hier um der Verbindung mit Personennamen willen verziehen. Dürfte man v. 11. mit v. 7. oder 8. verbinden, so wäre mit Entschiedenheit dann ἔδωκε als Anspielung auf ἐδόθη oder ἔδωκε durch: geben zu übersetzen.

Wichtig ist, auch hier — wie schon die Kirchenväter thaten — zu bemerken, dafs der Ap. diese Befähigung Einzelner zu dem Dienste an der Gemeinde in gleicher Weise als Wirkung Gottes des Vaters wie Christi oder des heiligen Geistes darstelle vgl. 1 Cor. 12, 28. 2 Cor. 3, 6. mit den Anm. zu 3, 17. und 2, 22.

Die Bestimmung der nun genannten Aemter oder besser, denn προφητεία fällt nicht unter den Begriff Amt, Gnadengeben, hat zu vielen Erörterungen in besonderen Schriften Anlass gegeben. Die älteren sind mit grosser Vollständigkeit bei Wolf

namhaft gemacht. Die besonderen neueren Dissertationen von Morus und Niemeyer sind ohne bedeutenden Werth. Da die älteren Differenzen jetzt so ziemlich ausgeglichen sind, wird hier die Meinungsverschiedenheit nicht weiterer Besprechung bedürfen. Die Stellen Röm. 12, 6. fgg., besonders aber 1 Cor. 12, 28. bieten erläuternde Parallelen dar. Die ἀπόστολοι nennt er zuerst, wie in der Stelle des Cor. Briefes. Der Ap. denkt nicht an Personen, sondern an des Amtes und der Gabe Wichtigkeit, und darum wird es auch hier vorangestellt. Es sind die mit der besondern Fülle von Gaben des heiligen Geistes ausgerüsteten, unmittelbar von Christus selbst, nicht blos durch die Gaben des Geistes, berufenen Verkündiger des Evangeliums auf der ganzen Erde. Wenn nun ältere Ausleger den letzten Punct besonders ins Auge fassend meinten, die εὐαγγελισταί seyen die μὴ περιϊόντες πανταχοῦ (Chrysost.), so war das ein Irrthum, der sich namentlich nicht mit der Gegenüberstellung von ποιμένες καὶ διδάσκαλοι verträgt. Im Gegentheil scheint das, was Pelagius und Theodoret bemerken, das einzig Richtige zu seyn. Omnis apostolus evangelista, non omnis evangelista apostolus sicut Philippus (Act. 21, 8.) sagt der Erstere. Und Theodoret bemerkt: ἐκεῖνοι περιϊόντες ἐκήρυττον· (Vgl. Neander Gesch. der apostol. Kirche 1. S. 155., wo auch die schon von Chrysost. vorgetragene Meinung, es seyen die Verfasser der Evangelien darunter zu verstehen, als unhistorische Verwechslung des spätern Sprachgebrauches mit dem früheren abgewiesen wird.) Nicht im Worte an sich liegt freilich der Begriff eines umherreisenden Verkündigers der Heilswahrheit, wie denn auch Timotheus Prediger des Wortes bei einer bestimmten Gemeinde war, als ihn Paulus einen εὐαγγελιστής nennt. (2 Tim. 4, 5.) Aber im Begriff des Wortes liegt die Bedeutung: das Heil verkündigen, da wo es noch nicht gehört war (vgl. εὐαγγελίζεσθαι Act. 8, 4. 14, 7. 1 Cor. 1, 17. 2 Cor. 10, 16.), und so kann εὐαγγελιστής einen Gegensatz zu διδασκαλός bilden, obwohl sonst διδάσκειν und εὐαγγελίζεσθαι mit einander verbunden ist (Act. 15, 35.). Einen solchen Gegensatz müssen wir aber hier annehmen, da der Ap. die εὐαγγελισταί von den nachher genannten διδάσκαλοι unterscheidet. Von den Aposteln scheidet sich der

εὐαγγελιστής wie der διδάσκαλος vom προφήτης, es involvirt der Begriff nicht die unmittelbare Berufung durch Christus, noch die ausserordentlichen Geistesgaben der ἀποστολή oder die ἀποκάλυψις der προφητεία (vgl. 1 Cor. 14, 30.). Die προφῆται sind hier wie im Corintherbriefe von den Aposteln geschieden. Auch hier gälte die Bestimmung: jeder Apostel war Prophet, aber nicht jeder Prophet Apostel. Die προφητεία war die Wirkung eines vereinzelten χάρισμα (vgl. Röm. 12, 6.), ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν sagt der Ap. Röm. 1, 5. Aus 1 Cor. 14, 3. erhellt, dass die προφητεία eine weitere Beziehung hatte, als blos die auf das Vorhersehen des Künftigen. Es sind Offenbarungen Gottes, die sie aussprechen, nicht dass sie über die Offenbarungen Gottes oder von ihnen redeten, wie die Evangelisten und Lehrer. Die Offenbarungen selbst traten aber nur im Zusammenhange mit ihrer πίστις, also nicht ausserhalb derselben oder wider dieselbe ein. Röm. 12, 6. Sie dienen zur Erbauung des Leibes als Tröstung (1 Cor. 14, 3.) und Züchtigung in Aufdeckung des Innersten des Herzens (1 Cor. 14. 24.). Vgl. Koppe Exc. III. ad Eph. p. 312 sqq. Tholuck und Rückert zu Röm. 12, 6.

Was die Zuletztgenannten betrifft, so hat Rückert mit Recht das festgehalten, was schon Hieronym. und Augustin ep. 59. aufstellte, dass nämlich ποιμ. und διδ. zusammengenommen Bezeichnungen eines und desselben Amtes seyen. Pelag., Ambros., Calvin, Beza u. A. glaubten das Gegentheil. In dem Begriff der Worte liegt nichts, was diese Annahme nothwendig machte, die Form des Satzes ist dagegen. Non enim ait: alios autem pastores et alios magistros, sed alios pastores et magistros, ut qui pastor est, esse debeat et magister. Hieronym.

Seit Grotius und namentlich Vitringa (s. de syn. vet. p. 625 sq.) hat man geglaubt, die Wahl dieser Benennung besonders aus dem Titel der jüdischen Synagogenvorsteher פרנסין erklären zu müssen. Unpassend. Je weniger dem Apostel der Begriff des äusserlich Gewählten oder die ganze Weise der jüdischen Kirche da vorschweben konnte, wo er von dem Thun des Herrn in seiner Kirche redet, um so gewisser haben diejenigen Recht, welche in dem Ausdrucke eine Bezugnahme auf die

Benennung im A. Testamente erkennen, die Christus selbst zur Bezeichnung seines Amtes und des Amtes seiner Diener brauchte. S. Jer. 2, 8. Ezech. 34, 2. Joh. 10, 14. vgl. mit Ez. 37, 24. Jes. 40, 11. Joh. 21, 15 sqq. vgl. mit Act. 20, 28. 1 Pet. 5, 1. 2.

Dem *διδάσκαλος* gegenübergestellt wird *ποιμήν* das Amt eines *ἐπίσκοπος* oder *πρεσβύτερος* nach der äussern, *διδάσκαλος* nach der innern *κυβέρνησις* hin bezeichnen. Theodoret scheidet sie von den *εὐαγγελισταί* als *τοὺς κατὰ πόλιν καὶ κώμην ἀφωρισμένους* und Oekumenius verweist passend auf Timotheus und Titus, deren spätere Stellung uns in ihnen ein Beispiel solcher Hirten und Lehrer erkennen lässet.

Ταῦτα δέ, φησι, δέδωκε τὰ χαρίσματα εἰς οἰκοδομὴν καὶ ὠφέλειαν τῶν πιστευόντων, so giebt Theodoret den Inhalt des Folgenden im Allgemeinen richtig an. Aber schon über die Bedeutung von *καταρτισμός* zeigt sich eine grosse Differenz bei den Auslegern. Wesentlich wichtig ist nun die Vorfrage, ob *καταρτισμός* hier in Verbindung mit der weitern Bestimmung *εἰς ἔργον διακονίας* oder selbstständig gedacht werden müsse. Die Art wie Grotius, Menno Hanneken, Michaelis, Koppe sich das dachten, nämlich als eine trajectio für *εἰς ἔργον διακονίας πρὸς καταρτισμὸν τῶν ἁγίων*, muss freilich sogleich als Willkühr verworfen werden; eben so die Meinung, die selbst Piscator hegte, als stehe *εἰς* = *ἐν* = *διά*.

Will man verbinden, so ist die einzig richtige Annahme die, in *ἔργον διακονίας* das Ziel des *καταρτισμός* zu sehen. *Καταρτισμός* hat dann die Bedeutung, in welcher erweislich auch das Verbum Röm. 9, 22. Heb. 11, 3. vorkommt, nämlich: Zubereitung. Unter den Neueren hat auch Rückert diese Meinung Früherer (s. z. B. bei Wolf) zu der seinigen gemacht. Allein man könnte ihr nur dann beitreten, dürfte man *εἰς ἔργον διακονίας* so allgemein fassen, wie Rückert thut, als Dienstleistung, Handreichung zu dem Werke, welches vollbracht werden soll. Allein ich kenne keine Stelle, wo nicht *διακονία*, es sey denn, dass es ausser aller Verbindung mit der Heilsverkündigung erwiesener Maassen stehe (vgl. z. B. Heb. 1, 14. 2 Cor. 11, 8.), ein Einzelnen bestimmtes Amt oder eine Einzel-

nen bestimmte Gabe der Dienstleistung bedeutete (s. Röm. 12, 7. 1 Cor. 12, 5. Col. 4, 17. 2 Tim. 4, 5. vgl. die Stellen, wo der Apostel sein Amt *διακονία* nennt Röm. 11, 13. 2 Cor. 4, 1. 6, 3.). So richtig Flatt, welcher *εἰς ἔργον διακονίας* zum Geschäfte des Lehramtes übersetzt. Allein übersetzen wir so mit Recht, so ist eine Verbindung mit *πρὸς καταρτισμὸν* nicht denkbar, weil der Gedanke dann als offenbarer Widerspruch mit der ganzen bisherigen Deduction des Apostels erscheint. Während der Ap. kurz vorher gesagt hätte, Verschiedenheit der Lehrgaben sey nothwendig, würde er jetzt auf einmal sagen: es sey dies nothwendig, um alle zu Lehrern zu machen; während er überall *διακονία* als eine Einzelnen gegebene Gabe betrachtete, würde er hier damit eine Allen zukommende Pflicht bezeichnen.

Betrachtete man hingegen die drei Glieder als coordinirt, (so schon Chrysostomus und die Meisten der Späteren vgl. Zanch. triplex ergo hic est usus ministrorum, primus singulos sanctos respicit, secundus ministros ipsos, tertius totum corpus ecclesiae.), so konnte, wie Rückert auch bemerkt, der Wechsel der Praepositionen auffallen. Wenn Wolf schon gegen dieselbe Einwendung sich auf Röm. 15, 2. *ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν* (2 Tim. 3, 15. 16. gehört gar nicht hieher) berief, so war dieselbe Stelle nur ein Beweis gegen ihn. *Εἰς* bezeichnet dort die unmittelbare Beziehung des Verbums, *πρός* das abgeleitete Ziel dieser Verbindung des Verbalbegriff's mit *εἰς τὸ ἀγαθόν*; es sind also dort nicht coordinirte Sätze. Aehnlich scheint mir das Satzverhältniss auch hier zu seyn. *Πρός* giebt das Ziel der Veranstaltung an; dies wird vorangestellt, weil in der ganzen Argumentation der Nachdruck darauf liegt, dass die von Christus selbst herrührende Verschiedenheit der Gaben und Aemter nur das Beste der Gesammtheit der *ἅγιοι* bezwecke. *Εἰς* — *εἰς* bezeichnet die gedoppelte Seite der nächsten Beziehung, welche diese Veranstaltung hat und von welchen die zweite die erste näher erklärt. Darum steht nicht *καί*, was Wolf erwartete, sondern *εἰς* wird wiederholt, weil das zweite Glied zugleich näher erörternde Apposition des ersten ist. Aus ihnen ergiebt sich, warum das letzte Ziel kein anderes seyn kann, als der *καταρτισμὸς τῶν ἁγίων*, im ersten Gliede liegt der Nachdruck auf *διακονίας*, im zweiten

auf τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Unter den verschiedenartigen Meinungen über die Bedeutung von καταρτισμός, welche nun zur Sprache gebracht werden müssten, lassen sich die meisten leicht abweisen. Es versteht sich z. B. von selbst, dass das Einrichten verrenkter Glieder (Rhenferd) ebensowenig die leitende Grundanschauung des Apostels hier seyn konnte, als die ursprüngliche Bedeutung des Compositum wieder vollständig (ἄρτιος) machen (reparatio, instauratio vgl. Erasmus), hier passt, wo es sich, wie aus der Benennung des Gegenstandes τῶν ἁγίων erhellt, nicht um den Gegensatz früherer Verkehrtheit oder Unvollständigkeit zu einem neuen Zustande, sondern um eine Thatsache handelt, welche in einem bereits erneuten Zustande eintreten soll. (Ohnedies ist es nur die einzige Stelle Gal. 6, 1., wo καταρτίζ. im N. T. die ursprüngliche Bedeutung des Compositums sich erhalten hat.). Eben so unpassend ist die Ansicht des Pelagius, die sich auch bei Vatable wieder findet, εἰς καταρτισμόν heisse: ut numerus impleatur. Dass es sich nicht um etwas so rein Aeusserliches als das Vollmachen der Zahl der Heiligen handle, davon kann man sich schon aus der Angabe des Zieles v. 13. überzeugen. Nach einer andern Seite hin äusserlich und der Wortbedeutung nicht entsprechend, ist die der vorhieronym. Uebersetzung: instructio; auch Calvin's Bemerkung: καταρτ. bedeute eine coaptatio rerum in quibus debet esse symmetria et proportio, wonach er dann hier constitutio übersetzt, giebt dem Worte eine viel zu allgemeine, formale Beziehung, die namentlich zwar auf Sachen, nicht aber auf Personen passt und um verständlich zu seyn, erst einer weitern Bestimmung bedürfte. Wir werden bei der Bedeutung des Wortes, wie sie schon Ambros. kennt, Erasmus u. A. billigen, stehen bleiben. Καταρτισμός ist Vollbereitung vgl. Theodoret zu 1 Cor. 1, 10., welcher κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοΐ wiedergiebt: τέλειοι ἐν πᾶσι πράγμασι ὁμονοοῦντες. 2 Cor. 13, 11. 1 Pet. 5, 10. Was dieser Vollbereitung Ziel und Inhalt sey, sagt v. 13. So übersetzen wir also: und er selbst setzte die einen als Apostel, die andern als Propheten u. s. w. zur Vollbereitung der Heiligen ein für das Geschäft des Dienstes, für die Erbauung des Leibes Christi. Das Amt oder die Gabe, welches die Einzelnen höher

zu stellen und dem gemeinsamen Bande zu entnehmen scheint, ist nicht ein Herrscheramt, sondern sie sind eingesetzt um zu dienen, und wiederum nicht sich zu dienen, sondern dem Leibe ihres Herrn, der sie eingesetzt hat. So kann also ihre Stellung nur zur Vollbereitung der Heiligen wirken.

Der Ausdruck ἔργον διακονίας ist ebensowenig gleich διακονίαν (so Koppe), als ἔργον hier Bauwerk heissen kann (so Schellhorn bei Wolf und Holzhausen). Die letzte Bedeutung hat ἔργον (vgl. 1 Cor. 3, 13.) nur dann, wenn der nächste Context uns lehrt, dass das Werk Werk eines Baues sey. Darauf führt uns aber der Begriff von διακονίας nicht im Geringsten und οἰκοδομή ist, wie aus der Verbindung mit σῶμα hervorgeht, hier schon nicht mehr in der ursprünglichen, sondern der metaphorischen Bedeutung gebraucht. Ἔργον heisst hier Geschäft wie 1 Tim. 3, 1. 2 Tim. 4, 5. Phil. 1, 22.

Die Behauptung Rückert's: der Ap. sey in den folgenden Worten nicht im rechten Bilde geblieben, indem er eigentlich hätte τοῦ ναοῦ τ. θεοῦ schreiben müssen, ist insofern irrig, als οἰκοδομεῖν (s. z. B. 1 Thess. 5, 11. οἰκοδομεῖτε εἷς τὸν ἕνα 1 Cor. 14, 4. 17. 8, 10.), οἰκοδομή (vgl. unten v. 16. Röm. 14, 19. u. a. St. Wahl) ausserhalb aller weiteren bildlichen Durchführung gebraucht wird. Dies wäre unmöglich, wenn dem Ap. nicht selbst bereits das Bild in die Sache selbst aufgegangen wäre, wie das auch in allen Sprachen Fall ist, welche das Wort aus der Bibelsprache aufgenommen haben. In diesem Fall kann dann mit dem ausserbildlich gewordenen Ausdruck jedes Bild verknüpft werden, οἰκοδομή steht dann zu dem Bilde in gar keinem andern Verhältnisse, als nachher αὔξησις v. 16. Ueber σῶμα vgl. zu 1, 23.

V. 13. μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ.] Dass in diesen Worten das Ziel angegeben werde, bis zu welchem die verschiedenen Lehrer in ihrem Dienste fortarbeiten müssen, hat Niemand ausser Bucer bezweifelt, welcher μέχρι durch ut übersetzte. Das bedarf keiner Widerlegung Ueber μέχρι ohne ἄν vgl. Matth. gr. Gr. S. 1012. Bern-

hardy Synt. 400. Beispiele bei Lob. ad Phryn. p. 14. 15. 16. Andere Belege nebst treffenden Erörterungen bei Hartung Partikell. II. S. 291 fgg. vgl. mit S. 286. Wo das Ziel ohne weitere Berücksichtigung möglicher Hindernisse angegeben werden soll, fehlt ἄν. Das Ziel wird als ein künftiges gedacht, daher der Conjunctiv, vgl. Hart. I. S. 14 fg. II. S. 142.

Ob das Ziel im künftigen oder in diesem Leben erreicht werde war eine Frage, welche die Früheren vielfach beschäftigte. Auf keinen Fall dürfte jedoch vom Ausleger die Frage so gestellt werden. Es handelt sich hier zunächst blos darum, ob der Apostel bei der Benennung des Zieles dasselbe ausdrücklich als ein zukünftiges oder gegenwärtiges bezeichne, oder ob keines von Beiden. Die Beantwortung hängt theils von der Beachtung der Satzverhältnisse v. 13—16., theils von der genauern Erörterung der einzelnen Worte unseres Verses ab.

Hängt nämlich v. 14 fgg. von v. 13. ab, so dass sie die Absicht des in v. 13. benannten Zieles angäben, so wären wir darüber im Reinen, dass der Ap. nur von einem Ziele reden könne, dessen beabsichtigte Folgen in dem gegenwärtigen Leben einträten, so dass natürlich auch das Ziel nach dem Ap. als in der Gegenwart erreichbar dargestellt würde. Allein diese Verbindung, obwohl sie unter den Neuern auch noch Rückert festhält, ist durchaus unzulässig. Denn ohne weitere Beachtung des Sinnes könnte man sich schon äusserlich daran halten, dass, wenn das Ziel ἀνὴρ τέλειος genannt wird, die Absicht des erreichten Zieles wohl schwerlich ein nicht mehr νήπιον εἶναι, was sich von selbst verstand, wäre genannt worden, auf keinen Fall aber ein αὐξάνειν seyn könne, wie doch v. 15. vgl. mit v. 16. besagt. Man wächst, um ein ausgebildeter Mann zu werden, aber man wird nicht ein ausgebildeter Mann, um zu wachsen. Hieraus ergiebt sich uns, dass v. 13. und v. 14 bis 16. coordinirte, nicht subordinirte Satzglieder seyen, von welchen v. 13. das letzte Ziel, bis zu welchem die Veranstaltung dauert, v. 14 fgg. die Absicht genauer schildern, welche durch die Veranstaltung Christi πρὸς καταρτισμὸν τῶν ἁγίων erreicht werden solle. Vers 14. und die folgenden haben also zunächst gar keinen Einfluss auf die Ansicht über den Inhalt des dreizehnten Verses.

Die sehr alte Meinung (s. Augustin de C. D. 22, 17.), als sey v. 13. von der Auferstehung die Rede (vgl. Anselmus, Thom. Aquin u. A. der „theologi Sorbonici") ist eine zu offenbare und von den spätern Auslegern der kath. Kirche wie Lyra, Corn. a Lap. u. s. w. selbst aufgegebene Textverdrehung, als dass man sich bei ihr aufzuhalten brauchte.

Die Worte καταντήσωμεν οἱ πάντες sind mit Unrecht bald nach dieser Seite, bald nach jener so erklärt worden, dass es schien, als könne man aus ihnen selbst schon sich eine Meinung über den Inhalt der Stelle bilden. Dies geschah, wenn man z. B. οἱ πάντες durch omnes homines (Hieronym.) oder durch Judaei et Gentes (Hammond u. A.) erklären zu dürfen glaubte. Der Zusammenhang, wie καταντήσωμεν, verbietet solche Erklärungen. Indem der Ap. sich mit in die οἱ πάντες einschliesst, zeigt sich uns, dass er die christliche Gemeinde, nicht Solche meine, die ausserhalb derselben stehen und dies gemäss des engen Zusammenhanges mit den Worten: πρὸς καταρτισμὸν τῶν ἁγίων. Auch versteht es sich von selbst, dass das Ziel nur für die da ist, bei welchen ein Anfang ist; die ἑνότης τῆς πίστεως, bei welchen eine πίστις überhaupt ist u. s. w.

Zeigt sich diese Auffassung von οἱ πάντες falsch, so fällt auch die Ansicht über καταντᾶν, welche am wunderlichsten bei Corn. a Lap. heraustritt, wenn er sagt: metaphora sumta ab iis, qui diversis locis egressi in unum locum conveniunt (so schon Vatable): sic enim ex oriente vocantur Sinae et Japones, ex meridie Africani, ex septentrione Germani, Galli, Poloni, ex occidente Mexicani et Peruenses. — Aber ist es unhaltbar, dem καταντᾶν so diese locale Bedeutung zu geben, wie viel weniger lässt sich eine figürliche Bedeutung desselben annehmen, in der es einen Gegensatz zu den variis affectibus distrahi (Zanch.) bilden sollte! Auch Calvin's Bemerkung: nomen occursus arctissimam illam colligationem significat, ad quam aspiramus, nunquam perveniemus nisi carne hac exuti, ist eine willkührlich gemachte Emphase, welche weder aus der Etymologie, noch aus dem Gebrauch des Wortes irgend nachweisbar ist. Schon Oekumen erklärt es richtig durch φθά-

νειν. Zu etwas kommen ist metaphorische Bezeichnung des Erlangens, wie Phil. 3, 11. Act. 26, 7. 2 Macc. 6, 14.

Dass übrigens der Ap. zu denen, welche das Ziel zu erreichen hätten, auch sich selbst, super alios perfectus imperfectis, nur in der Redefigur der κοίνωσις (so Grot.) gezählt habe, scheint mir hier wenig glaublich, obwohl im nächsten Verse der Ap. in der ersten Person fortfährt, wo er gewiss sich nicht mit einschloss. Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον, ἢ ἤδη τετελείωμαι sagt er ja selbst (Phil. 3, 13.), und wenn er die Gaben des Geistes ausspendet, geschieht es nicht, ohne dass er aus dem Glaubensleben seiner geistigen Pflegkinder Stärkung für sich selbst erwartete (Röm. 1, 11. 12.). So war also auch für die Apostel wahr, dass sie bauten und mit erbaut wurden.

Auch die Ausdrücke εἰς τὴν ἑνότ. τῆς πίστ. καὶ τῆς ἐπιγνώσ. τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ hat man, zum Theil gewiss um einer vorgefassten Meinung über den Inhalt der ganzen Stelle willen, missgedeutet. Unmöglich kann τῆς ἐπιγνώσ. als exegetice positum (Calvin und Calov) betrachtet werden, so dass man etwa übersetzte wie Bullinger: in unam veram et sinceram fidem, quae est cognitio Jesu Christi etc. Eine solche Apposition wird nie durch καί verbunden. Es liegt nun allerdings eine Steigerung in dem Verhältniss von πίστις und ἐπίγνωσις; denn πίστις, hier in demselben Sinne wie überall, ist die Bedingung der ἐπίγνωσις, ἐπίγνωσις bezeichnet einen weitern Fortschritt im Zustande des Gläubigen, was auch hier nur geläugnet werden kann, wenn man keinen Unterschied zwischen γνῶσις und ἐπίγνωσις kennt (vgl. über ἐπίγνωσις zu 1, 17. S. 95 fg.). Allein die Verbindung dieser beiden Zustände erweist nicht im Geringsten, dass der Ap. an das künftige Leben denke; im Gegentheil, schon Est bemerkte richtig, dass nach 1 Cor. 13, 13. (vgl. 2 Cor. 5, 7.), ja gerade im künftigen Leben der Glaube dem Schauen weiche. Das Bedenken wäre freilich beseitigt, wenn man des Grotius Ansicht, εἰς stehe hier für ἐν, theilen dürfte; aber Niemand wird mehr auf den Gedanken kommen, sie festhalten zu wollen. Auch in dem Begriffe von ἑνότης liegt nichts Entscheidendes. Wir müssen diese Einheit kraft der offenbaren Rückbeziehung des νήπιοι v. 14. auf den ἄνδρα τέλειον v. 13. auch zunächst als Gegensatz

zu dem κλυδωνίζεσθαι καὶ περιφέρεσθαι fassen (Bengel contrarius unitati est omnis ventus v. 14.). Diese ἑνότης ist dann nichts, als die natürliche Wirkung der vorhandenen πίστις und ἐπίγνωσις, die Einheit einer sichern Erkenntniss göttlicher Wahrheit, was der Apostel hier gewiss durch den Namen τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, unter welchem er den Inhalt dieser Erkenntniss vorführt, hervorheben wollte, im Gegensatz zu dem Schwanken und der Verschiedenheit menschlicher Meinung; dieselbe Einheit, welche ihren objectiven Grund in dem πνεῦμα (s. 4, 3.) hat. Der Fortschritt also, den der Ap. zugleich hier als Ziel bezeichnet, besteht nur darin, dass Alle zu dieser Einheit gelangen sollen.

Dies ist es, was ihn nun auch zur weitern Durchführung des Gesagten in den folgenden Bildern bestimmt. Die πάντες bilden ihm so eine Gesammtheit, eine Person, er vergleicht das Gedeihen ihres inneren Lebens dem Wachsthum eines Menschen und giebt so das Ziel desselben unter dem Bilde der Reife des Mannesalters.

Dass ἀνὴρ τέλειος die gewöhliche Bezeichnung hiefür sey, hat schon Raphelius mit Belegen aus Polybius, Arrian und Xenophon (annotatt. Polyb. p. 540. Xenoph. p. 257.) erwiesen. Das allgemeine Bild bestimmt der Apostel aber näher durch das Folgende, wo μέτρον ἡλικίας durch den Zusatz τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ seine specielle Beziehung auf den Gedankenkreis, in welchem sich die bildlichen Ausdrücke bewegen, erhält. Bei dem Schwanken über den Begriff von πλήρωμα mussten natürlich auch hier die verschiedensten Auslegungen sich ergeben. Dies war auch von Einfluss auf die Bestimmung von μέτρ. ἡλικίας, da ἡλικ. bekanntlich sowohl Leibesgrösse als Mannesalter heissen kann. Indem man glaubte πλήρωμα in πληρωθείς auflösen zu dürfen, fassten namentlich die Ausleger der Reformationszeit ἡλικ. meistens in der Bedeutung von statura und übersetzten statura pleni, adulti Christi (vgl. Erasmus, Bucer, Beza, Bullinger, H. Stephanus, Calixt, Rhenferd, Hombergk, Er. Schmidt, Wolf u. A., was sie sich so erklärten: spectatur hic Christus non in sese, sed quatenus in nobis adolescit Beza Gal. 4, 19. Calixt.), ein Bild, das an sich schon wenig empfehlendes hat. Oder sie

verbanden dieses πληρωθείς mit ἡλικία in der Bedeutung Alter, so Luther, Calvin u. A. in gleicher Weise willkührlich wie das erste. Oekumenius, dem Grotius folgt, macht aus πλήρωμα einen Zustand vollkommener Erkenntniss; die Späteren betrachteten in der Regel πλήρωμα als Bezeichnung der Kirche schlechthin, nach Rückert ist πλήρωμα „das Höhenmaass der Vollendetheit Christi", Andere anders. Siehe über πλήρωμα zu 1, 23. 3, 19. Es ist auch hier der eigenthümliche Ausdruck für die volle Gnadengegenwart Christi, und der Genitiv ist Genitiv der nähern Bestimmung (vgl. über εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας 1, 13.). Wir stehen nun nicht an, μέτρον ἡλικίας mit der Mehrzahl der Neueren Morus, Koppe, Storr, Flatt, Rückert, Holzhausen in der Bedeutung Mannesalter zu nehmen. Nicht die Grösse im Gegensatz der Kleinheit ist, was dem Apostel unter ἀνὴρ τέλειος, μέτρον ἡλικίας im Gegensatz zu νήπιος vorschweben kann, sondern die Reife der Jahre im Gegensatz zur Unmündigkeit der Jugend. Nicht an die Grösse, sondern an das Alter eines Mannes knüpft sich der Gedanke an geistige Schätze, in deren Besitz man einen Solchen vermuthet. Der Ausdruck μέτρον ἡλικίας findet sich so, wie Wetstein gezeigt hat, auch bei Philostratus. So sagt also der Apostel, das Maass des Mannesalters bestehe in der vollen Gnadengegenwart Christi. Gut Holzhausen: das Alter, wo die Christen die Fülle Christi in sich tragen, wo Jesus Christus ganz in ihren Herzen wohnt. Nur um des schneidenden Contrastes willen setze ich hieher, was Pelagius als Inhaltserklärung unserer Stelle herausgebracht hat: qui enim se dicit in Christo manere, debet quomodo ille ambulavit ambulare, et non annorum ejus, sed plenitudinem imitari.!

Die Frucht des Glaubens und der Erkenntniss ist jene Einheit, in welcher Christus ungetheilt in unsern Herzen wohnt; der Erkenntniss giebt er unerschütterliche Wahrheit, dem Glauben innige Liebe, dies Alles durch den Geist, in welchem er in uns wohnet (vgl. 3, 16. 17.).

Kehren wir nun zu den Gegensätzen in den Ansichten über unsere Stelle zurück, wo auf der einen Seite Theodoret (τῆς δὲ τελειότητος ἐν τῷ μέλλοντι βίῳ τευξόμεθα), Calvin,

Zanchius u. A. mit eben so grosser Bestimmtheit erklären, der Ap. rede von einem erst zukünftig zu erreichenden Ziele, als Andere, wie Hieronymus, Ambros., Theophyl., Luther, Cameron., Calov u. s. w. das Ziel als ein Ziel dieses Lebens betrachten, so erscheint mir gewiss, dass Beide Recht haben, somit aber Keiner unbedingt Recht hat. Der Ap. stellt dies Ziel als Ziel des Lebens der christlichen Gemeinschaft hier auf Erden hin, ob es hier oder dort erreicht werde, darüber sagt er gar nichts. Dass die Einheit des Glaubens und der Erkenntniss, in der man nicht mehr von jeglichem Winde der Lehre umhergetrieben wird, Theil jedes Gläubigen werden könne, ja müsse, ist gewiss, und so hat Cameron Recht, wenn er sagt: accipienda sunt de unione, quae hic fit in ecclesia ministerio verbi. Dass der Ap. wenigstens sie hatte, daran kann Niemand zweifeln, wer Gal. 1, 8 fgg. gelesen hat. Dass alle zu dieser Einheit kommen werden, bleibt hingegen ungewiss; der ἀνὴρ τέλειος, die Gemeinde als ein zur Reife gelangtes grosses Ganze, ist die Aufgabe, an deren Verwirklichung bis jetzt noch alle menschlichen Lehrer gearbeitet haben, und so hat auch Calvin Recht, wenn er bemerkt: hic admonet, usum ministerii non esse temporalem, sed perpetuum, quam diu in mundo versamur. Einem Einzelnen endlich giebt der Apostel hier gar nicht das Praedicat ἀνὴρ τέλειος, so dass die Frage, ob die τελειότης eines Einzelnen ein in der Gegenwart erreichbares Ziel des Gläubigen sey, an unsere Worte gar nicht geknüpft werden kann. Wird sie doch aufgeworfen, oder wird von einer absoluten Vollendung des Glaubens und der Erkenntniss geredet, welche auch der Ap. als ein erreichbares Ziel des irdischen Lebens hinstelle, so ist zwar gewiss, dass er als Streben seines Amtes hinstellt παραστῆσαι πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ (Col. 1, 28.), aber es ist zugleich auch nöthig auf das zu verweisen, was, wie schon oben berührt, Phil. 3, 11. der Apostel von sich selbst und was er 1 Cor. 13, 8—12. von dem Wesen der irdischen Erkenntniss, auch der Erkenntniss des Glaubens sagt. Die Anforderung wenigstens, die sich hieraus ergiebt, nicht grösser seyn zu wollen, als ein Apostel, und nicht anders wissen zu wollen, als ein Apostel die Weise christlichen Wissens hinstellt, diese

Anforderung scheint die allergeringste zu seyn unter denen, welchen ein Christ zu genügen hat. Das Wesen der τελειότης, welche der Christ hier erlangen muss, ist benannt Heb. 5, 14.

V. 14. ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης.] Ueber die Verbindung dieses Satzes s. zu dem vorhergegangenen Verse. Das letzte Ziel für das christliche Gemeinleben ist das Mannesalter Aller, die nächste Absicht aller Lehre und Leitung, aus dem Zustande der Unreife heraus diesem Ziele entgegenzuwachsen. Die Unreife bezeichnet der Apostel hier durch μηκέτι zwar als einen bei Einzelnen damals noch gegenwärtigen Zustand, ohne dass, wie auch Rückert richtig bemerkt, dies hier als bestimmter Vorwurf ausgesprocken würde. Dies geht schon daraus hervor, dass der Ap. die erste Person des Pluralis hier beibehält, was für einen Vorwurf nun und nimmermehr gepasst hätte; auch giebt er der Ap. ja hier nur im Allgemeinen die Absicht der verschiedenen Lehrgaben an. Der Begriff von νήπιος kann nicht durch Parallelstellen erläutert werden, da er seine Bestimmung selbst in der Apposition κλυδωνιζόμ. u. s. w. und durch sie eine engere Gränze als sonst (vgl. z. B. 1 Cor. 3, 1.) hat. Die nächste Absicht entspricht dem Ziele, der ἑνότης τῆς πίστεως u. s. w. Es muss sich zeigen, dass die Christen etwas Anderes haben, als θνατῶν πολύστροφος γνωμά, wie sie der Dichter nennt. Das Schwanken der Ungewissheit bezeichnet der Apostel mit dem Bilde eines von jedem Winde hin und her getriebenen Gegenstandes. Aehnlich ist das παραφέρεσθαι (abripi) διδαχαῖς ποικίλαις Heb. 13, 9. Der glaubenslose Zweifler wird auch Jac. 1, 6. einem κλύδων θαλάσσης ἀνεμιζόμενος καὶ ῥιπιζόμενος verglichen. Aehnliche Bilder vgl. gesammelt bei Elsner p. 213 sq. Κλυδωνίζ. in gleicher Bedeutung wie hier fand Wetstein bei Aristaenet. 1, 27., Krebs bei Jos. Ant. 9, 2, 3.; für die Bedeutung von περιφέρ. jedoch berief sich Elsner und Lösner unpassend auf den tropischen Gebrauch des Wortes bei den LXX (= הולל) bei Philo und anderwärts (agitari mente), während es hier nach seiner ursprünglichen Bedeutung allein treffend in das Bild

passt: gewogt und umhergetrieben u. s. w. Ἀνέμῳ διδασκαλίας sagt der Ap., um in dem Bilde zu bleiben, man würde nur willkührlich mehr hineinlegen. (Εἰπὼν κλυδωνιζόμενοι ἐπίμεινε τῇ τροπῇ καὶ ἄνεμον διδασκαλίας προσειπών. Oekumen.) Aber in der Verbindung von παντὶ ἀν. mit τῆς διδ. characterisirt sich die Lehre selbst als Irrlehre nach der Eigenthümlichkeit, in der die Lüge immer der Einheit der Wahrheit gegenüber als das Verschiedenartige, von allen möglichen Richtungen Beherrschte, auftritt. (Vgl. oben 4, 4 fg. und die Ermahnungen 2 Thess. 2, 15. 1 Tim. 6, 3 fgg.)

In den folgenden Worten bezeichnet der Apostel näher das Element, welches die Verschiedenartigkeit der Irrlehre für die νήπιοι so bedenklich macht. Es ist eine κυβεία, in der die Menschen die Unreifen dem Winde der verschiedenen Irrthümer preisgeben. Das Bild findet sich nur hier. Die Meinung Beza's, welche er selbst wieder aufgab, und nachher nur Wenige, wie z. B. Rhenferd, Hombergk wiederholten: κυβεία sey die navis cybea des Cicero, würde, wenn auch gar nichts weiter gegen sie spräche, schon an der näher bestimmenden Apposition ἐν πανουργίᾳ κτλ. sich als falsch erweisen. Κυβεία Würfelspiel (in der griechischen Umgangssprache gewiss häufig, da es sich bei den Talmudisten, קוביא, findet) konnte wie κυβεύειν nach verschiedenen Wendungen hin als Bild gebraucht werden. Die gewöhnlichere ist die, welche Salmasius in dem Briefe an Gataker (Antonin. 1, 8. p. 9.) auseinandersetzt. Da wäre es Bild für die temeritas, die es darauf ankommen lässt, oder, wie Salmasius sagt, es bezeichnet: actiones hominum temerarias et fortuitas, quae nullo certo consilio explicantur. Etwas anders fasste das schon Beza, der unter κυβεία das eitle, nichtige Treiben (inania, vana et inepta) der Irrlehrer mit Berufung auf Clemens und Epiphanius versteht. Allein in diesen Stellen (die auch Suicer thes. II. 181. citirt) ist der Gebrauch des Wortes offenbar aus einer betimmten Ansicht über die Stelle des Apostels hervorgegangen, so dass wenigstens diese Citate nicht als Beweise für einen selbstständigen Gebrauch des Wortes gelten können. Wenn nicht, so hat die Annahme dieser Bedeutung, die etwa durch unser deutsches „Spielerei" sich geben liesse, in dem sonstigen uns

bekannten Gebrauche von *κυβεύειν* auch nichts für sich. Der Begriff Tollkühnheit aber (vgl. z. B. *περὶ τοῖς φιλτάτοις κυβεύειν* Plat. Protag. p. 214. A. und Suidas: *ἐγκυβιστᾷν τοῖς πράγμασι τὸ ῥιψοκινδύνως τι πράττειν* cit. Salm.), den man dem *κυβεία* nach dem Gebrauche von *κυβεύειν* zusprechen könnte, passt nicht einmal hier in den Zusammenhang; es könnte, auch wenn man *ἐν πανουργίᾳ* nicht als erklärende Apposition gelten liesse, unmöglich ein und dieselbe Thatsache aus der Tollkühnheit wie aus verschlagener Verführungskunst abgeleitet werden. Betrachtet man hingegen, wie die natürliche Stellung der Worte fordert, *ἐν πανουργίᾳ* u. s. w. als erklärende Apposition (adjungit hoc per appositionem ad metaphoram nominis *κυβεία* explicandam Piscat.), so bleibt nur die schon von der Mehrzahl der Kirchenväter gegebene Auffassung annehmbar, welche als Grundlage des Bildes das Betrügliche des Spieles betrachtet. Am besten Theodoret: *κυβείαν δὲ τὴν πανουργίαν καλεῖ· πεποίηται δὲ ἀπὸ (τοῦ) κυβεύειν τὸ ὄνομα· ἴδιον δὲ τῶν κυβευόντων τὸ τῇδε κᾀκεῖσε μεταφέρειν τοὺς ψήφους καὶ πανούργως τοῦτο ποιεῖν.* Vgl. Oekumen., Chrysost., Theophylakt.; nur künsteln sie mehr an der Erklärung. Auch die alten lat. Uebersetzungen illusio Aug. C. D. 22, 18. nequitia vet. interp. fallacia Hieron. zeugen für die Allgemeinheit dieser Auffassung. So ist es auch nicht ohne alles Gewicht, dass den Talmudisten קוביא und גזל (Raub) synonyme Worte waren und dass Einzelne daher die *κυβεία* als etwas vom Gesetze Verbotenes betrachteten s. Buxtorf lex. p. 1984. vgl. mit Schöttgen p. 775 fg.

In der Apposition *ἐν πανουργίᾳ* würden wir nun den Artikel vermissen, wenn wir nicht *πρὸς μεθοδ.* u. s. w. als den bestimmenden Zusstz erkennen müssten, welcher dann seinerseits die Bestimmung des Substantivs durch den Artikel unnöthig macht. Wenn Rückert glaubt, um des hier fehlenden Artikels vor der Praeposition willen *πρὸς τὴν μεθ. κτλ.* mit dem Participium verbinden zu müssen, so scheint er nicht an die bekannte Regel Win. S. 121. 4. gedacht zu haben. *Πανουργία* nur selten in gutem Sinne gebraucht (wie z. B. *πανουργία ψυχῆς* bei Plut. de esu carn. or. I. § 4. p. 234. T. XIII. ed. Hutt.), ist List, Schlauheit. Paulus giebt damit das hebr.

ערם wieder, s. 1 Cor. 3, 19. vgl. Stellen bei Elsner zu u. O. So benennt er hier den habitus, in welchem man geschickt ist πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης. Vgl. μεθοδείαι 6, 11. Richtig bemerkt Chrysost. zu 6, 11. μεθοδεῦσαί ἐστι τὸ ἀπατῆσαι καὶ διὰ μηχανῆς ἑλεῖν. Theodoret. τῆς πλανῆς τὴν μηχανὴν ἐκάλεσεν. Hesych. τέχνη, δόλος. Erasm. μεθοδεύειν, quod est hominem adoriri ex insidia. Vgl. Wetst., Elsner, Münthe zu. u. St. und Wahl s. h. v. Πλάνη ist gewiss am wenigsten hier Irrlehre (so Holzhausen), da hier das Element angegeben werden soll, in welchem die verschiedenen Irrlehren (πᾶς ἄνεμος τῆς διδ.) ihr Spiel treiben. Die Bedeutung „Betrug" (vgl. Erasmus), welche πλάνη entschieden in der Stelle Matth. 27, 64. hat, würde hier sehr gut passen. Allein ich sehe nicht, dass Paulus es sonst so braucht. Ueberall scheint es mir bei ihm die einzige Bedeutung: Irrwahn (nicht Irrthum, mentis error zu haben; es ist ein Abkommen von der Wahrheit (ἀληθεία) durch Schuld der Lüge und Unsittlichkeit vgl. Röm. 1, 27. 1 Thess. 2, 3. 2 Thess. 2, 11. mit 1 Joh. 4, 6. So auch Jac. 5, 20. 2 Pet. 3, 17. (Jud. 11.) Dieser constante Begriff von πλάνη findet sich eben so natürlich bei allen Schriftstellern des N. T's., als sie ein und denselben Begriff von der ἀληθεία und der Natur der Sünde haben, kraft deren der Mensch πλανᾶται ἀπὸ τῆς ἀληθείας. So dient das Wort also dem Ap. zur Bezeichnung des Wesens und der Wurzel der Irrlehre, und es wird nun passender seyn, in dem Genitiv einen genit. subj. zu sehen, als durch ihn mit Baumgarten, Rückert das Ziel oder den Zweck der μεθοδ. bezeichnet zu glauben. „In dem betrüglichen Spiele der Menschen" sagt der Apostel, und in dem Appositionssatze spricht er aus, dass er nicht die Menschen schlechthin, sondern die unter ihnen herrschende Gesinnung des Irrwahns meine: „in der Schlauheit zur listigen Kunst des Irrwahns", der Kunst, mit welcher der Irrwahn andere zu umstricken sucht.

Rückert findet in diesem Urtheil des Apostels über die Wurzel der Irrlehre und die Beschaffenheit der Irrlehrer „den Zug, der, obwohl durchs Christenthum geläutert, doch immer noch eine schwache Seite seines Charakters war, nämlich den rechthaberischen Trotz, der sich oft in starken Geistern findet,

und sie nicht selten zur Ungerechtigkeit gegen Andersdenkende verleitet" (S. 193.). Dies macht man aus dem Apostel, der unter den Korinthern war mit Schwachheit und Furcht und grossem Zittern (1 Cor. 2, 3.) und der zu dem Timotheus redet von seiner Langmuth und Liebe (2 Tim. 3, 10.) und sich rühmte, den heiligen Geist zu haben. Fürchtet man sich etwa, dass der Ap. Wahrheit geredet haben möchte 2 Tim. 4, 3 fg.?

V. 15. *ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, ὁ Χριστὸς,*] Die Abhängigkeit dieses Satzes von *ἵνα* v. 14. zu bezweifeln, ist um so weniger Grund vorhanden, als es in dem Charakter von *δὲ* liegt, anzureihen, nicht eine Sonderung von Sätzen zu bezeichnen. Der adversative Satz spricht nun positiv das aus, was negativ v. 14. besprochen war. Dass *δὲ* aber auch nach Negationen nie disjunctiv ist, d. h. nie sondern bedeutet, hätte Rückert, der hier, wie es scheint, des Er. Schmidt Bemerkung: *δὲ* pro *ἀλλά* vor Augen hat, beachten sollen (s. Win. S. 371. Hartung Partikell. 1. S. 171.). Es scheint mir, dass dem *δὲ* nach negativen Gliedern unser deutsches „wohl aber" entspreche. Die grosse Differenz der Auslegung beweist, dass die Worte unseres Verses nicht ohne Schwierigkeit sind, wie denn auch Chrysostomus in Bezug auf v. 15. und 16. sagt: *σφόδρα ἀσαφῶς ἡρμήνευσε, τῷ πάντα ὁμοῦ θελῆσαι εἰπεῖν.*

Schon *ἀληθεύοντες* wurde sehr verschieden aufgefasst. Entweder verband man es 1) mit *ἀγάπῃ* in dem Sinne von sincera dilectio, sincere diligentes (Bucer, Grotius, Lösner, Morus, ähnlich Baumgarten: aufrichtig, beständig werden in der Liebe) oder man fasste 2) es als selbstständige Bezeichnung des rechtschaffenen Wandels (veritatem facientes Vulg., wo es mir zweifelhaft scheint, dass das Uebersetzung der Lesart *ἀλήθειαν ποιοῦντες* F G. sey; wenigstens erklärt *ἀληθεύοντες* auch Calixt: exsequentes debita Christianismi officia.) oder 3) des Beharrens in der wahren Lehre (Bugenhagen: veritatem hebraico more fidem adpellat. Veritas, sana doctrina et fides idem sunt, quorum fructus est charitas. Bullinger: quando semel amplexi sumus evangelicam veritatem, in hac perseveremus vgl. Calvin, Balduin, Calov, Noes-

selt (fasc. 1. p. 254.) Zachariae u. A. ähnlich Rückert: an der empfangenen oder erforschten Wahrheit festhalten), oder 4) als Ausdruck für Streben nach Wahrheit (veritatem sectantes Valla, Erasm., Hannecken, Buxtorf catal. theol. phil. p. 49. Flatt u. A.) oder 5) in der Bedeutung die Wahrheit verkündigen (Scholz,) oder 6) als Bezeichnung der Beharrlichkeit (so mit Berufung auf den Syr., Beza, Holzhausen), oder 7) der Wahrhaftigkeit im Allgemeinen (so Pelagius, Theophyl., Oekumen., Drus., Koppe.) Gegen Nr. 2. 3. 4. 5. muss sogleich erinnert werden, dass sie sich sprachlich nicht halten lassen und zum Theil den Zusammenhang gegen sich haben. Das Letztere gilt namentlich von der Ansicht, die Scholz vertritt, wie Rückert richtig bemerkt hat. Es ist ja nicht von evangelischen Lehrern im Gegensatze zu den Irrlehrern, sondern von der Gemeinde die Rede, an welcher die Lehrer arbeiten. Was aber die andern Erklärungen betrifft, so kann, da ἀληθεύειν sonst nur „wahr seyn" heisst (vgl. Gal. 4, 16.), keine von ihnen angenommen werden, wenn nicht der Zusammenhang etwa mit Evidenz nachwiese, dass ἀληθεύειν in einer aussergewöhnlichen Bedeutung hier gebraucht worden sey.

Aber schon daraus, dass man die Verbindung von ἀληθ. mit ἐν ἀγάπῃ für nothwendig erachtete, ergiebt sich, wie wenig man die gewöhnliche Bedeutung des ἀληθεύοντες hier dem Contexte für angemessen hielt. Bucer ist der geschickteste Vertheidiger dieser Verbindung. Indem er nämlich die Ansicht des Erasmus: „hoc (ἀληθ.) opposuit τῇ κυβείᾳ καὶ τῇ πλάνῃ" missbilligt, sagt er: quia hortatus est, ne simus pueri, quibus aliorum doli imponant, cui hoc ἀληθ. non adeo respondere videtur, malo — illud sequentibus jungere, nempe ut intelligam Paulum monuisse, ut veri simus in dilectione, h. e. sincera dilectione cum proximis agamus et adolescamus relaturi per omnia eum, qui caput est, Christum. Allein wenn er richtig erkannte, dass ἀληθεύων an sich nicht Gegensatz zu νήπιος seyn könnte, so übersah er doch auf der andern Seite, dass ein Wachsthum in wahrhaftiger gegenseitiger Liebe auch nicht in einem adversativen Verhältnisse zu der Unmündigkeit in Erkenntniss der Wahrheit stehe. Diejenigen nun,

welche den Gegensatz von νήπιος u. s. w. in ἀληθεύοντες finden wollten, gaben ihm jetzt die Bedeutung: beharrlich seyn, in der Wahrheit beharren. Allein die Voraussetzung, dass gerade ἀληθεύοντες den Gegensatz zu νήπιος bilden müsse, kann zu dieser Annahme nicht berechtigen, welche von sprachlicher Seite nichts für sich hat. Es kommt noch hinzu, dass diese Ansicht der ἀγάπη ebenfalls keine in den Zusammenhang passende Stellung zu geben weiss. Die alte Erklärung „verbunden mit Liebe" (ἐν = σύν) ist ein Product der Verlegenheit. Als ἐν instr. könnte man die Praeposition ebensowenig fassen; denn dass die Liebe das Mittel seyn sollte, in der Wahrheit zu beharren, streitet eben so sehr gegen die Natur der Sache, als gegen das, was der Ap. sonst sagt (vgl. zu 3, 17.). Die bei den Neuern gewöhnliche Meinung aber, die Verbindung ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ drücke die Eigenthümlichkeit des christlichen Festhaltens an der Wahrheit aus (vgl. 1 Cor. 13, 16.), d. h. die Milde, welche die Schroffheit ausschliesst (vgl. Rückert), scheint mir ebenfalls hier einen Gedanken zu finden, welcher dem ganzen Zusammenhange fremd ist. Hier ist nicht von Bewahrung der christlichen Einheit die Rede; ein mildes Festhalten an der Wahrheit ist kein Gegensatz zur schwankenden, unbefestigten Erkenntniss, die erst Wahrheit besitzen muss, ehe es sich darum handelt, in welcher Weise diese erlangte Wahrheit müsse festgehalten werden. Und wenn vollends ἀληθεύειν nur durch wahr oder wahrhaftig seyn übersetzt werden darf, so passt der Zusatz ἐν ἀγάπῃ gar nicht, denn in Liebe wahrhaftig seyn, könnte gar nichts anderes bedeuten, als Schonung üben gegen Irrthum, was wiederum ausser allem adversativen Verhältniss zum Vorhergehenden stände. Verbindet man aber ἐν ἀγάπῃ mit αὐξήσωμεν, so entsteht wieder der Zweifel, wie das unbestimmte „in Liebe wachsen" der haltungslosen Unmündigkeit der Erkenntniss gegenübergestellt werden könne, während man ein ἐν ἐπιγνώσει od. dgl. erwartete. Man wird nun zwar natürlich auf den Zusatz εἰς αὐτόν aufmerksam. Allein gerade hier begegnet uns, verfolgen wir die vorhandenen Auslegungen der Stelle, die grösste Ungewissheit über die Art den Zusatz zu erklären. Bei der alten Uebersetzung in illo oder ipso (s. Hieronym. und Pelagius), auf wel-

che hin Er. Sarcerius, Grot. u. A. in cognitione Christi, cognitione ipsius, Tychsen gar in religione Christi, oder Andere per illum (Vatable u. A.), wieder Andere uniti et copulati cum eo (vgl. Calixt) u. dgl. erklärten, werden wir uns nicht aufzuhalten brauchen. Aber auch diejenigen, welche die richtige Bedeutung der Praeposition festhalten, gerathen in Verlegenheit. *Αὐξάνειν εἰς* nämlich hat wie überall, so auch bei dem Apostel seine bestimmte Bedeutung, das ist die des Ziels, zu dem etwas aufwächst (vgl. 2, 21.). Dies passt nun schlechterdings nicht hier, und dennoch verbietet der Gebrauch dieser Verbindung bei dem Apostel selbst eine andere Erklärung. Ueberdies sind auch alle andern Erklärungen entweder ganz willkührlich und falsch, oder dem Sinne nach nicht haltbar. Zur ersten Classe gehörte die Meinung des Zanchius, *εἰς* bezeichne einen motus spiritualis, der Sinn sey: ut similes ei evadatis, oder des Baumgarten: *εἰς* heisse zur Vermehrung seiner Gemeinschaft, oder Est's und Calov's, welche glaubten, der Ausdruck *εἰς Χριστόν* sey gleich dem obigen *εἰς ἄνδρα τέλειον*, oder des Cameron., Christus sey i. q. Christi corpus. Zur zweiten gehört z. B. die Erklärung des *εἰς* durch: in Bezug auf (vgl. Morus). Das verstände kein Mensch; erklärt man es aber näher, so muss man dann solche Beziehungen, wie Baumgarten that, hereintragen, welche nicht in der Verbindung liegen. Holzhausen's Meinung, zu dem Haupt heranwachsen, heisse zu einem vollkommenen Leibe werden — eine ganz undenkbare Vorstellung — wird dadurch nicht gerechtfertigt, dass er sagt, der Apostel würde sich schwerlich so ausgedrückt haben, wenn er nicht zugleich den Ausdruck *αὐξάνειν εἰς ναὸν τοῦ κυρίου* im Sinne gehabt hätte; denn es entstünde so nur die neue Unbegreiflichkeit, wie der Apostel Beides zugleich habe im Sinne haben können. Dass man nicht übersetzen könne in ihn hinein (vgl. v. Meyer) oder an ihm heranwachsen, hat Rückert schon erkannt und gesagt; denn *αὐξάνειν* hat nur den Begriff der extensiven Vermehrung; ich könnte eben so wenig sagen: in Jemanden hinein vergrössert werden. An Jemandem gross werden hiesse aber nicht *εἰς*, sondern *ἐν*, so dass, wenn wir hiebei stehen bleiben, allerdings kaum etwas Anderes zu sagen wäre, als „dass die Meinung

des Apostels uns verborgen bleibe" womit Rückert seine Untersuchung schliesst.

Eine andere Meinung über die Construction und den Sinn dieser schwierigen Stelle zu geben, ist erst nach Bestimmung von αὐξήσωμεν τὰ πάντα möglich. Des Hieronymus Uebersetzung, die Valla wiederholte und schon Revius abwies, Er. Schmidt ebenfalls missbilligte, wonach αὐξ. hier transitiv stände und τὰ πάντα omnia membra heissen sollte, wird Niemand mehr wiederholen. Sie ist nicht allein gegen allen Zusammenhang, sondern auch gegen die sprachlichen Gesetze, indem (vgl. zu 1, 10. und Rückert zu u. St.) zwar eine Gesammtheit durch τὰ πάντα bezeichnet wird, nie aber Einzelne. Eben so unhaltbar ist auch Koppe's, Wahl's und Holzhausen's Meinung: τὰ πάντα stehe für οἱ πάντες. Wie man hier ein μέλη suppliren könne (so Holzh.), wird Niemand begreifen, ebensowenig wird man eine Verbindung ἀληθεύοντες — τὰ πάντα erklären und rechtfertigen können; es bliebe schlechterdings unbegreiflich, auf welchen Grund hin ein Schriftsteller hier das Neutrum gesetzt hätte. Freilich hat man eine Erklärung, wenn man, wie Wahl, von der Fiction ausgeht: τὰ πάντα heisse an sich universi Jesu cultores. Pelagius, die griech. Kvv., die Vulg. verstanden schon richtig den Accusativ als Accusativ der Beziehung, nur dass bei der allgemein verbreiteten Meinung, es heisse: ex omni parte (Pelag.) der Artikel unberücksichtigt bleibt. Auch der Apostel sagt in einem solchen Fall immer πάντα (1 Cor. 9, 25. 10, 33. 11, 2. 7. vgl. 2 Cor. 2, 9 Col. 3, 20.). Röm. 8, 32. heisst τα πάντα das Ganze der vorher (v. 30.) geschilderten Heilsordnung, 1 Cor. 9, 22. τὰ πάντα nämlich das vorher Geschilderte, dies Alles, nicht: alles Mögliche. Eben so 12, 6. τὰ πάντα, die vorher benannten χαρίσματα. Vgl. v. 19. 2 Cor. 4, 15. dies Alles, wovon der Ap. vom 7ten Vers an geredet hat, 5, 17. τὰ πάντα, das Ganze, vorher als τὰ ἀρχαῖα bezeichnete, V. 18. dies Alles, was vorher als Wirkung der Erlösung bezeichnet war, Col. 3, 8. das Alles, was der Ap. sofort benennt, Eph. 5, 13. dies Alles, was vorher seiner Eigenthümlichkeit nach benannt war. Act. 15, 17. aber heisst τὰ πάντα das Ganze, von welchem er vorher einzelne Theile aufgezählt hat, mit deren wei-

teren Aufzählung er nicht fortfahren will. Ebenso ist 1 Cor. 15, 28. Col. 3, 11. τὰ πάντα nicht extensiv: alles Mögliche, sondern intensiv: der Inbegriff aller Dinge. Phil. 3, 21.

So bezieht sich also hier τὰ πάντα, „in dem Allen", da es nicht „Inbegriff aller Dinge" heissen kann, auf ein früher genanntes Object. Es war aber früher nichts genannt als die ἑνότης τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως in ihrem Gegensatz zu dem Schwanken der unbefestigten Erkenntniss. Dies nur kann es seyn, was der Ap. meint, wenn er sagt, sie sollten wohl aber in dem Allen wachsen. So befässt er in dem τὰ πάντα also das bereits schon genannte Object, um das es sich handelt und der Gegensatz zu dem νήπιον εἶναι liegt im Verbum αὐξάνειν, sie sollten aus der Unmündigkeit herauswachsen. Auch ἀληθεύοντες bietet uns jetzt weniger Schwierigkeit dar. Es ist nicht Gegensatz zu νήπιος, sondern, wie schon Erasmus richtig sagte, zu der Weise des Irrwahns; die einfältige Wahrhaftigkeit der evangelischen Gesinnung im Gegensatz zu der verschmitzten, ränkevollen List der Lüge. Dies ist die Gesinnung, die der Apostel voraussetzt, wenn überhaupt von einem Wachsthum die Rede seyn soll. Dass ἀληθεύειν hier das wahrhaftig seyn der evangelischen Gesinnung bezeichne, geht daraus hervor, dass es der πανουργία τῆς πλάνης gegenübersteht. Was nun die Worte ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτόν betrifft, so bin ich der Meinung, dass das nachdrückliche αὐξήσωμεν zwischen ἀγάπῃ und εἰς αὐτόν eingeschoben sey, wie wir auch im Deutschen sagen könnten: dass wir in Liebe wachsen zu ihm. Eine solche Einschaltung hier, wo ἀγάπῃ ohne Artikel ohnedies seine Ergänzung zu fordern scheint, und wo die Verbindung mit εἰς auch sonst gewöhnlich ist (2 Cor. 2, 4. 8. 2 Thess. 1, 3. u. a. St.), hat gewiss kaum so viel Auffallendes, als jene Stelle Platon's: ὁ μέν τις δίνην περιτιθεὶς τῇ γῇ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ vorticem qui a coelo fit Phaed. p. 99. B. oder das Hyperbaton bei Thucyd. 2, 63., wo man, anders als es gewöhnlich geschieht, wird verbinden müssen: τάχιστ᾽ ἄν τε πόλιν οἱ τοιοῦτοι ἑτέρους τε πείσαντες ἀπολέσειαν, καὶ εἴπου ἐπὶ σφῶν αὐτῶν αὐτόνομοι οἰκήσειαν (i. e. καὶ τὴν ἑαυτῶν αὐτονομίαν.). Vgl. jenes

schon von Buttmann citirte, auch durch den Nachdruck des Wortes παρὰ τοῦ δήμου veranlasste Hyperbaton bei Demosth. Olynth. 3. τὸ μὲν πρῶτον — ἀγαπητὸν ἦν παρὰ τοῦ δήμου ἑκάστῳ καὶ τιμῆς καὶ ἀγαθοῦ τινος μεταλαβεῖν, oder das bei Lysias Eratosth. 16. προσελθοῦσα οὖν μοι ἐγγὺς ἡ ἄνθρωπος τῆς οἰκίας τῆς ἐμῆς ἐπιτηροῦσα oder das dort von Bremi aus Lys. Agorat. citirte: καὶ αὐτὸ τὸ ψήφισμα σοῦ τὸ τῆς βουλῆς καταμαρτυρήσει. Vgl. im N. T. Röm. 9, 21. ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ. Gal. 2, 6. πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει. Phil. 1, 13. ὥστε τοὺς δεσμούς μου φανεροὺς ἐν Χριστῷ γενέσθαι und Win. Gr. S. 455. Vgl. über die Bedeutung des Hyperbaton Bernhardy Synt. S. 460.

Der Gedanke wäre dann der: das geistige Wachsthum der wahrhaftig Gesinnten zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniss ruht auf der Liebe zu Christus; auf ihr, welche zu fördern Aufgabe der Lehrer ist, ruht dasselbe, weil Christus das Haupt ist, von welchem aus der Leib die Kraft seines Gedeihens empfängt.

Dies ist die Beziehung, in welcher Paulus hinzusetzt: ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή (vgl. 1, 22.). Lachmann liest auf die Autorität der Mss. A C. 17. 67.** 73. des Cyr. Basil. Damasc. hin Χριστός. Diese äussern Autoritäten sind aber der überwiegenden Mehrzahl der andern bedeutenden Mss. und der commentirenden griech. Kvv. gegenüber nicht von entscheidendem Gewicht. Paulus pflegt bekanntlich sonst Χριστός als blossen Eigennamen zu betrachten und ihn so ohne Artikel zu schreiben. Hier geschieht es nicht, und in der Stellung des Wortes liegt, wie mir scheint, die Erklärung, warum es nicht geschehe. Ich kann nämlich nicht die Meinung derer theilen, welche hier eine abnorme Wortstellung statt der zu erwartenden: εἰς αὐτὸν τὸν Χριστὸν, ὅς ἐστιν ἡ κεφ. erblicken. Mir scheint es vielmehr, als füge der Apostel zu ἡ κεφ. die Apposition ὁ Χριστός „der Gesalbte“, um mit diesem Praedicate die Stellung zu bezeichnen, mit welcher Christus als Haupt die Güter seines Geistes vertheilt, wie der Apostel auch 2 Cor. 1, 21. βεβαιῶν ἡμᾶς

σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς auf die ursprüngliche Bedeutung des Namens anzuspielen scheint.

V. 16. *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα, συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνεργείαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους, τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.*] Vgl. mit dieser Stelle Col. 2, 19. und oben 2, 21. Die erste Stelle ist Parallelstelle im eigentlichen Sinne des Wortes und dient wesentlich zur Erläuterung der unsrigen. Die Stelle 2, 21. ist von der vorliegenden insofern verschieden, als dort von der Errichtung der heiligen Gemeinschaft durch Christus den Versöhner die Rede ist, hier von dem Wachsthum derselben durch ihre Verbindung mit Christus, ihrem lebendigen Haupte. Es ist hier nicht von einem einmaligen Acte, sondern von einem bestehenden Verhältnisse die Rede (*ποιεῖται*), dessen stetigen, ununterbrochenen Zusammenhang mit dem Erlöser die Praeposition *ἐκ* bezeichnet. (Dass *ἐξ οὗ* mit *τὴν αὔξησιν ποιεῖται* verbunden werden müsse, erhellt aus Col. 2, 19.) Die Thätigkeit des Leibes geht von ihm dem Haupte aus, nicht dass sie äusserlich blos von ihm abgeleitet werden dürfte, sondern sie geht aus dem Innern des Wesens des Gesalbten hervor. (*Ἐκ* allein correspondirt dem *ἐν*, mit den andern äussern Dimensionsverhältnissen correspondiren *ἀπό, παρά, ὑπό*. Vgl. über *ἐκ* Bernhardy Synt. S. 225. Win. S. 313.) Die ganze Stelle erläutert Chrysostomus bis auf eine, wie mir scheint, irrige Beziehung des *μέλους* oder *μέρους*, vortrefflich, wenn er sagt: *καθάπερ τὸ πνεῦμα τὸ ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου καταβαῖνον τὸ διὰ τῶν νεύρων τὸ αἰσθητικὸν οὐχ ἁπλῶς δίδωσι πᾶσιν, ἀλλὰ κατὰ ἀναλογίαν ἑκάστου μέλους, τῷ μὲν δυναμένῳ πλέον δέξασθαι πλέον, τῷ δὲ ἔλαττω ἔλαττον, τοῦτο γάρ ἐστιν ἡ ῥίζα, τὸ πνεῦμα· οὕτω καὶ ὁ Χριστός. Καθάπερ γὰρ μελῶν τῶν ψυχῶν εἰς αὐτὸν ἀνηρτημένων ἡ πρόνοια αὐτοῦ καὶ ἡ χορηγία τῶν χαρισμάτων κατὰ ἀναλογίαν ἐν μέτρῳ τοῦ ἑνὸς ἑκάστου μέλους αὔξησιν ποιεῖται.*

In der Satzstellung selbst findet sich nichts Abnormes. Die Meinung Rückert's, „der Hauptsatz sey dadurch etwas entstellt, dass am Schlusse *τοῦ σώματος* hinzugefügt sey, wo

am bequemsten gar nichts, höchstens ein Pronomen ἑαυτοῦ stehen würde" (eine Wiederholung dessen, was Grotius gesagt hatte), findet ihre Berichtigung in dem, was schon längst Bornemann bemerkt hat: quae repetitio ejusdem nominis ne ibi quidem quidquam habet insolentiae, ubi alterum statim ab altero excipitur, ut in Xenoph. Anab. III, 2, 23. οἳ βασιλέως ἄκοντος ἐν τῇ βασιλέως χώρᾳ — οἰκοῦσιν, nedum ubi interjectis aliis perspicuitatis ratio, ut primarium substantivum repetatur, efflagitat. (Schol. in Luc. p. XXXV.)

Die Mss. sind zwischen die Lesart μέρους und μέλους getheilt. Die letztere von Grot., Mill, Bengel gebilligt hat Lachmann recipirt. Die äussern Autoritäten (die Uebereinstimmung der Codd. AC. 14. 66. mit Syr., Vulg., Chrysost., Hieron., Pelag. u. A. s. Griesbach) sind allerdings von Gewicht. Dennoch bildet die Uebereinstimmung der andern Mss. mit der Itala, Irenaeus, Augustin ein bedeutendes Gegengewicht. Und wenn ich an die Häufigkeit der bildlichen Bezeichnung der Einzelnen in der christlichen Gemeinschaft durch μέλος denke (s. gleich unten v. 25.), so fühle ich mich geneigt, der Ansicht beizutreten, welche in der Lesart μέλους ein altes Glossem des in diesem Zusammenhange dem Apostel sonst ungewöhnlichen μέρους erblickt.

Ueber συναρμολογ. vgl. 2, 21. Dass ἁρμοί auch zur Bezeichnung der compages et commissura membrorum diente, sagt Pollux Onomast. 2, 141. Συμβιβάζ. s. Col. 2, 19. zunächst von Personen, nicht Sachen gebraucht, steht hier, wie im Col. Br. als allgemeiner Ausdruck für Verbindung. Des Budaeus Meinung, die sich auch bei Holzhausen findet: der Ausdruck erinnere an das Zusammenfügen der Balken durch die Zimmerleute, zeigt sich von selbst als unpassend. Es scheint, als habe der Apostel in dem Bewusstseyn, dass er von einer Gemeinschaft von Personen rede, diesen Ausdruck zu συναρμολογ., welches nur die nächste, sächliche Beziehung des Bildes σῶμα hervortreten lässt, hinzugefügt. Bengel's Unterscheidung (vgl. Aehnliches bei Grotius und Hammond): συναρμ. pertinet ad τό regulare, ut partes omnes in situ suo et relatione mutua recte aptentur, συμβιβ. notat simul firmitudinem

et consolidationem, wüsste ich wenigstens nicht zu begründen. Wenn Chrysostomus, Theodoret in ἁφή die αἴσθησις benannt glaubte, ἐπειδὴ καὶ αὕτη μία τῶν πέντε αἰσθήσεων καὶ ἀπὸ τοῦ μέρους τὸ πᾶν ὠνόμασε, so widerlegt ihn der Apostel in der Parallelstelle Col. 2, 19. selbst, denn dort kann τῶν ἁφῶν καὶ συνδεσμῶν, Beides ein Gesammtbegriff, unmöglich Gefühle, sondern nur Verbindung, Band heissen. Indem man nun bei der Erklärung dieses und des folgenden Wortes die leitende Norm der Parallelstelle Col. 2. verliess, ging man in der Erklärung irre. Die griechischen Interpreten hatten alle den wahren Sinn des Wortes ἐπιχορηγία treffend erkannt und erörtert. Durch Luther's Uebersetzung hingegen, welcher auch Viele von den reformirten Auslegern beitraten, ward die Ansicht, welche wie es scheint schon Pelagius hatte (per omnem subjunctionem operationis crescit, dum se alterutrum membra aedificant diligendo) Anselmus bestimmt neben der andern vorträgt; dass nämlich durch ἐπιχορηγία die gegenseitige Dienstleistung (s. die von Wolf citirte disp. de mutua fidelium ἐπιχορηγία cet. von Wideburg Helmst. 1717.) verstanden werde, allgemein herrschend. Die Modificationen in der Erklärung zu kennen, ist hier ohne Werth, indem die ganze Grundansicht in der Stelle Col. 2, 19. die entschiedenste Gegnerin hat. Auch die Meinung, welche man gewöhnlich mit verband, die ἁφαί seyen die einzelnen Gläubigen, ist hier entschieden gegen den Zusammenhang und findet im Col. Briefe nicht die geringste Bestätigung. Rückert hat daher mit Recht diese gewöhnlich gewordene Auffassung aufgegeben. Im Col. Briefe wird der, welcher von fleischlicher Gesinnung aufgeblasen in erheuchelter Demuth eine nichtige Anbetung der Engel ausübt, als Abtrünniger bezeichnet, als οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ (sc. Χριστοῦ) πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ. Hier hätte eine Erwähnung der gegenseitigen Liebe der Gläubigen gar keinen Gegensatz, die ἁφαί und σύνδεσμοί können hier nur erwähnt werden, um den Gedanken auszudrücken, dass ein solcher abgeschnitten von allen Bindegliedern, durch die Christus das Leben seines Leibes fördert und erhält, nicht des gesunden Wachsthums, wie Gott es

giebt, sich erfreue, sondern mit all' seinen eigenerwählten Mitteln nur wurmstichige Früchte trage. Τὸ τῆς ἐκκλησίας σῶμα ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐπιχορηγεῖται, τουτέστι λαμβάνει τὸ ζῆν καὶ αὔξειν πνευματικῶς. Theophyl. Wiederum enthält aber die Berücksichtigung dieser Stelle keinen Grund, um mit Beza, Piscator, Calixt, Er. Schmidt ἐπιχορηγίας so zu fassen, als vertrete es die Stelle eines part. passiv.; im Gegentheil, wenn es dort heisst ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον, hier aber συμβιβαζόμ. διὰ π. ἁφ. τῆς ἐπιχορηγίας, so sagt schon die Stellung der Worte, dass der Ap. das Moment, welches in ἐπιχορηγούμενον dort liegt, hier anders heraustreten lasse, als Beza meinte; denn warum würde er sonst nicht διὰ τῆς ἐπιχορηγίας πασῶν ἁφῶν geschrieben haben? Wenn Holzhausen sagt: ἐπιχορηγ. sey der geistige Nahrungssaft, so ist das dem Sinne nach richtig; aber dass ἐπιχορηγία in der Schrift in der Bedeutung Darreichung von Lebensmitteln vorkomme, ist eine seltsame und ganz unerweisliche Behauptung. Die specielle Beziehung auf Lebensmittel hat χορηγ., wenn dieser Begriff im Context vorkommt (2 Cor. 9, 10.), wie aber χορηγεῖ Sir. 25, 24. (soll heissen 22.) diese Bedeutung haben könne, vermag ich nicht einzusehen. Für die Sprache des Paulus und des N. T's. überhaupt ist es vielmehr allein beachtenswerth, dass er sich dieses Wortes öfter bedient, wenn von Darreichung des Geistes die Rede ist. Speciell verwandt ist mit unserer Stelle Gal. 3, 5. ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν. vgl. Phil. 1, 19. und 1 Pet. 4, 11. mit 2 Pet. 1, 11. Nicht dass es darum nun Spende des h. Geistes hiesse, aber wahrscheinlich ist, dass er an das πνεῦμα dachte, wenn er ἡ ἐπιχορηγ. in einem Zusammenhange braucht, welcher diese Beziehung zulässt oder begünstigt. Gut bemerkt also Rückert hier: es sey die Darreichung geistiger Güter. Dass der Ap. gerade bei dieser Gelegenheit ἐπιχορηγ. braucht, hängt mit der Kraft des Verbums zusammen, welche auch im abgeleiteten Gebrauche von der ursprünglichen Beziehung des Wortes auf die Freigebigkeit des Choregen geblieben ist: nämlich die des reichlichen Spendens, Darbringens. (Vgl. 2 Pet. 1, 5. mit v. 8. und Winer zu Gal. 3, 5. Etwas anders Usteri zu d. St. Doch passt die von ihm

dort hervorgehobene Beziehung auf die Wohlfahrt des Ganzen nicht auf alle Stellen, und ist nicht Grundbedeutung des Verbums im abgeleiteten Gebrauche.) Des Hesychius Erklärung von χορηγῶ durch das einfache παρέχω, δίδωμι genügt also nicht. Wo nun Gott oder Christus als Subject des χορηγία gedacht wird, da würde ich es, wie hier, durch: Gnadenspende übersetzen. Der Genitiv kann hier natürlich nicht gen. obj. seyn; nicht die Gnadenspende wird verbunden, sondern sie selbst ist Bindeglied. (So fässt den Genitiv auch Rückert nach Flatt u. A.) Aus διὰ πάσης erhellt, dass der Ap. sich diese Gnadenspende unter verschiedenen Formen auftretend denkt, dem Context nach kann er hiebei nur das v. 11. Gesagte vor Augen haben. Jede Gnadenspende in den verschiedenen Gaben und Aemtern ist als Einigungs- und Bindemittel für den ganzen Leib von Christus gegeben.

Bei der Beachtung dieses Gedankenganges gewinnt die Richtigkeit der Lesart μέρους, die wir zuerst aus allgemeineren Gründen vertheidigten, nun noch speciellere Bewährung. Der Zusatz κατ' ἐνεργείαν kann unmöglich mit ἐπιχορηγίας verbunden werden; ebensowenig wahrscheinlich ist es, ihn für eine adverbiale Bestimmung von συμβιβάζ. oder von ποιεῖται zu halten. Erstens pflichte ich vollkommen dem bei, was Bernhardy S. 241. sagt, dass man mit „sehr geringem Rechte" solche Verbindungen mit κατά den Adverbien beizähle; und zweitens ist die Stellung des Wortes in gleicher Weise gegen beide Beziehungen. Bei der nicht adverbialen Form erwartet man die Beziehung des Zusatzes auf's Verbum durch die nahe Zusammenstellung mit demselben ausgedrückt zu sehen. Hier findet es sich vom Participium wie vom Verbum des Hauptsatzes in gleicher Weise getrennt. Ich betrachte ἐν μέτρῳ als nähere Bestimmung der artikellosen ἐνέργειαν (Win. S. 121.): gemäss der in dem Maasse eines jeden einzelnen Theiles beschränkten Wirksamkeit. Das Ganze ist eine weitere Bestimmung von συμβιβαζόμενον, die aus der richtigen Auffassung von συναρμολογ. κτλ. sich nach dem innern Zusammenhange von selbst als nothwendig ergiebt. Der Gedanke ist: je nach dem bestimmten Maasse der Gaben des einzelnen Gliedes dient jede von Christus getroffene Veranstaltung seiner Gnade dazu, den

ganzen Leib eng zu verbinden. *Μέτρον*, das Maass als Schranke gedacht, ebenso Röm. 12, 3. Aehnlich Ach. Tat. IV. p. 269. *γλυκὺ δὲ πινόμενον ἦν καὶ ψυχρὸν ἐν μέτρῳ τῆς ἡδονῆς.* *Ἐν μέτρῳ* sagt hier: die Kälte des Trankes hält sich innerhalb der Schranke des Wohlbehagens. Calvin bemerkt: talis est distributio, ut inter se communicare opus habeant propter finitam mensuram. *Μέρος* sagt hier der Apostel, nicht *μέλους*; es handelt sich hier nicht um das Verhalten aller Glieder, sondern um das einzelner Theile, die ihrerseits wieder als Lenker der übrigen Glieder erscheinen. Dies lässt der Ausdruck *μέρους* erkennen, *μέλους* hätte diese Beziehung gänzlich verwischt. Die einzelnen Theile des Körpers, an die der Ap. auch hier denkt, sind die v. 11. erwähnten Hirten u. s. w. der Gemeinde. Vgl. *μέρος* Luc. 11, 36. Diese Ansicht von der Stelle habe ich oben in der Interpunction des Textes andeuten wollen, obwohl die Commata an sich nicht nöthig wären.

In der von Christus also selbst gewirkten Verbindung des Leibes, dem Vorbilde des künftigen *ἑνότης τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγν.* Aller, fördert von ihm dem Haupte aus allein der ganze Leib des Leibes Wachsthum. *Τὴν αὔξησιν* (vgl. Col. 2, 19. und Wetstein z. u. St.) *τοῦ σ. ποιεῖται* (Col. 2, 19. *αὔξει τὴν αὔξησιν*; hier die eigene Thätigkeit hervorgehoben, um des Zusatzes *ἐν ἀγάπῃ* willen; dass es, nach jenem bekannten Gebrauche von *ποιεῖσθαι*, blosse Umschreibung des dem Substantiv verwandten Verbums sey, wie Wahl meint, clav. m. p. 269. ist offenbar falsch;) *εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ* (über *οἰκοδ.* vgl. zu v. 12.) *ἐν ἀγάπῃ* (dass dies nicht die Liebe Christi seyn könne, darüber vgl. zu 3, 17.). Die einzelnen Glieder des Schlussatzes zeigen sich nach allen Seiten hin bedeutsam. Der ganze Leib, von Christus verbunden durch die Einzelnen mitgetheilten Gaben, wirkt von Christus aus wiederum nur des Leibes, nicht der Einzelnen Wachsthum; das Zusammenwirken Aller hat die Förderung der Gesammtheit zum Ziel, die Interessen des Einzelnen treten hier zurück. Das Ziel der Thätigkeit liegt in dem eigenen Interesse der Gesammtheit, es ist ihre eigene Erbauung, aber dieses Ziel sucht und erreicht nicht die Selbstsucht, sondern die Liebe, die das, was Christus als Einigungsmittel spendet (vgl. 1 Cor. 12, 7.),

nicht zum Gegenstande des Zankes und Neides macht, sondern im Bewusstseyn der eigenen Bedürftigkeit wie des allgemeinen Bedürfnisses ebenso giebt, was sie besitzt, als hinnimmt, was sie bedarf. (1 Cor. 12.)

V. 17. *Τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν, καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν,*] Das neue Leben muss seine Kraft zuerst erweisen in der Tilgung der früher herrschenden Laster, dann aber auch in seiner Eigenthümlichkeit positiv in allen Verhältnissen des Gemein- wie des Einzellebens heraustreten. Das Erste behandelt der Ap. in seinen Ermahnungen v. 17 — V, 20., das Zweite V, 21. — VI, 20.

Die Bedeutung des *οὖν* hat schon Theodoret (vgl. Grot., Zanch., Bengel u. A. richtig erkannt: *πάλιν ἀνέλαβε τῆς παραινέσεως* (v. 1.) *τὸ προοίμιον*. Vgl. über *οὖν* nach längeren Einschaltungen Hartung II. S. 22 fg. *Τοῦτο* ist Hindeutung auf das Folgende s. Win. S. 139. Nr. 4. *Λέγω καὶ μαρτύρομαι*, die nähere Bestimmung des *λέγειν* ist nachgebracht, gegen eine Vermischung solcher und ähnlicher Fälle mit fremdartigen s. Win. S. 392 fg. *μαρτύρομαι* Theodoret haeret. fab. 5, 27. liest *διαμαρτύρομαι*. Das ist unstreitig die richtige Erklärung dieses Wortes an unserer Stelle, obwohl Theodoret selbst die unstatthafte Erklärung: Christus zum Zeugen anrufen beibringt. Die Bedeutung des *μαρτύρ.*: bittend beschwören hat schon Raphel. mit Belegen aus Polyb. erwiesen. Annotatt. Polyb. p. 541. Bei Thucydides heisst es 6, 80. *δεόμεθα δὲ καὶ μαρτυρόμεθα ἅμα*. 8, 53. nach der von Dukker wiederhergestellten Lesart: *μαρτυρομένων καὶ ἐπιθειαζόντων* sq. inf. Der gewöhnlichen Meinung nun, dass *ἐν κυρίῳ* bei dem Herrn heisse, kann ich nicht beitreten. Die griechische Sprache kennt bekanntlich keinen Gebrauch der Praep. *ἐν* in solchen Verbindungen (sie braucht *πρός* c. gen.), die Berufung auf das hebr. ב ist ein Nothbehelf, der an dem anderweitigen Gebrauche des *ἐν κυρίῳ* und *ἐν Χριστῷ* in ähnlichen Fällen scheitern geht, indem dort eine solche Uebersetzung schlechthin unzulässig ist. So Röm. 9, 1. *ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ*, 1 Thess. 4, 1. *παρακαλῶ ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ*. Es steht mir in all diesen Fällen der

Gebrauch des Zusatzes dem zu 4, 1. erörterten Gebrauche gleich; auch hier ist es die dem Ap. eigenthümliche Bestimmung seines Thuns, als eines christlichen; näher bestimmt nach der Natur des Contextes ist es also der Ausdruck für den Ernst und das Gewicht der Bitte, als einer, die nicht in menschlichen Beweggründen, sondern in der Gemeinschaft des Apostels mit dem Herrn ihren Grund hat. *Μηκέτι* nicht mehr wie früher, er schreibt an ehemalige Heiden. *Περιπατεῖν* vgl. 2, 2. *Καθὼς καί*, nach dem ursprünglichen Gebrauche des *καί* in Sätzen, die durch Correlation verbunden sind, würde auch vor *ὑμᾶς* ein *καί* erwartet werden, wie Röm. 1, 13. Dieser ursprüngliche Gebrauch hat aber dem spätern, nach welchem die Wechselbeziehung nur durch ein *καί* des Demonstrativsatzes ausgedrückt wird, Platz gemacht. Vgl. übrigens Stallb. zu Plat. Apol. p. 22. D. und die treffende Erörterung dieser Spracherscheinung bei Hartung 1. S. 126 sqq.

Τὰ λοιπὰ ἔθνη A B D*F G. die Vulg. It. und die lateinischen Kirchenväter lesen *λοιπά* nicht. Lachmann hat es gestrichen. Hingegen der Syrer und die griechischen Kirchenväter alle stimmen mit der Lesart der übrigen Mss. überein. Dass Chrysostomus auch 1 Thess. 4, 5. *καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη* citirt, ist Gedächtnissfehler, nicht Lesart; denn zur Stelle dort findet sich keine Differenz von der recepta. Hier nun würde ich wiederum das Gewicht der äussern Autoritäten so vertheilt glauben, dass die Entscheidung aus innern Gründen kommen müsste. Und da scheint mir die Bemerkung Wolf's richtig: ut nonnulli vocem hanc in versione negligerent, ideo puto factum esse, quod Ephesios, tanquam ad Christum conversos, non amplius inter *ἔθνη* numerari posse censerent. At Paulus in societatem gentium eos hic refert, respectu habito ad pristinam eorum conditionem. Es liegt auch etwas Wahres in dem, was Beza sagt: (*τὰ λοιπά*) omnino addendum videtur. Nec enim Judaeos sed conversos a paganismo Ephesios compellat Paulus. Nur nicht nothwendig war darum der Zusatz *λοιπά*, so wie auch die weitere Argumentation Wolf's, der aus *καθὼς καί* etwas für die Nothwendigkeit von *λοιπά* ableiten will, auf irrthümlicher Auffassung dieser Partikelverbindung ruht.

Ἐν ματαιότητι vgl. Röm. 1, 21. *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν.* Es wäre hier noch mehr, als dort, unzeitig, sich auf das hebr. הסכיל u. dgl. zu berufen und in *ματαιότης* eine directe Beziehung auf die Abgötterei zu finden, was selbst Theodoret that: *τὰ μὴ ὄντα θεοποιοῦντα.* Der Begriff *ματαιότης τοῦ νοός* wird von dem Apostel selbst nach seinen zwei Momenten im folgenden Verse erklärt und v. 19. nach ihrer Aeusserung näher bestimmt. Von Götzendienerei, d. h. einer Anbetung der *μάταια* (Act. 14, 15.), ist nun hier gar nicht die Rede, wohl aber von einer Entfremdung von Gott und der damit zusammenhängenden Sittenlosigkeit. *Νοῦς* tritt uns auch hier in seiner ursprünglichen Bedeutung entgegen, in der es Bezeichnung des geistigen habitus im Allgemeinen ist, unser: Sinn, Gesinnung, wie *καρδία,* nur dass es diesen habitus nicht als habitus einer Persönlichkeit an sich bezeichnet wie *καρδία* (vgl. *ὁ νοῦς τῆς σαρκός* Col. 2, 19. = *τὸ φρόνημα τῆς σαρκός* Röm. 8, 6. S. in der folgenden Exposition des *ματαιότης τοῦ νοός* die correspondirenden Glieder *ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ — διὰ τὴν ἄγνοιαν κτλ. ἀπηλλοτρ. τῆς ζωῆς τ. θ. — διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδ. κτλ.*) So bei dem Ap. Röm. 1, 28. 12, 2. 1 Cor. 1, 10. 1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 3, 8. Tit. 1, 15. Diese ursprüngliche Bedeutung giebt das Wort nur da auf, wo durch einen bestimmt ausgesprochenen Gegensatz eine einzelne Seite des *νοῦς,* entweder des Innern im Gegensatz zum Aeussern (Röm. 7, 23. 25.), oder des Menschlichen zum Göttlichen (1 Cor. 14, 14 sqq.), oder wo nach der Natur des Contextes entweder das Wollende (2 Thess. 2, 2. *σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοός,* Sinn) oder das Erkennende (Phil. 4, 7. *ὑπερέχειν πάντα νοῦν,* Sinn) hervorgehoben wird. Da diese beiden Seiten hier in *νοῦς* vereint bleiben, so weicht die Bedeutung *ματαιότης* von der bei den Griechen gewöhnlichen nur insofern ab, als die „Thorheit", oder besser (da die folgende Erklärung diesen Zustand zunächst als Beraubung des gesunden Inhaltes bezeichnet,) die „Eitelkeit" nicht blos als Verstandesschwäche, sondern als sittliche Verkehrtheit erscheint. Richtig bemerkt Photius: *οὐ τὰ τῆς ἀληθείας φρονοῦντες καὶ πιστεύοντες καὶ ἀποδεχόμενοι ἀλλ' ἅπερ ἂν ὁ νοῦς αὐτῶν μάτην ἀναπλάσῃ καὶ λογίσηται.* Das *μάτην* aller Bestrebungen und Richtungen des *νοῦς* liegt darin,

wenn er meint, für sich, ohne Zusammenhang mit dem lebendigen Gotte, Wahrheit und Heiligkeit erlangen zu können (vgl. 1 Cor. 3, 19 fg.).

V. 18. ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν, V. 19. οἵτινες ἀπηλγηκότες ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης ἐν πλεονεξίᾳ.] Ueber das Satzverhältniss vgl. zu v. 17. Es entspricht ganz dem Satzverhältniss 2, 14 — 16. s. S. 222. vgl. mit 210. Daher muss ich die Meinung Rückert's, welcher die schon von Theodoret (vgl. Clemens Alex. Protr. 9.) angegebene, von Knapp, Lachm. gebilligte Verbindung des ὄντες (das F G. und bei Theophylakt fehlt) mit ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ tadelt, für irrig halten. Der Grund, dass ὄντες dann seine Stellung vor τῇ διανοίᾳ haben würde, ist nichtig; denn im Hebr. Briefe (2, 15.) heisst es mit gleicher Sprachrichtigkeit ἔνοχοι ἦσαν δουλείας als bei Matthaeus (26, 66.) ἔνοχος θανάτου ἐστί, und die Verbindung des Participiums mit dem von ihm abhängigen Substantiv (üb. den Dativ s. Beispiele bei Win. S. 175.) war schon durch die Conformität des Satzes mit dem Parallelsatze geboten. Ferner wäre ἐσκοτισμένοι, als blosses Praedicat der ἔθνη eng mit dem Hauptsatz verbunden, ziemlich bedeutungslos, der Wechsel des Genus ἔθνη — ἐσκοτισμένοι selbst, der hier die Beziehung auf die einzelnen Personen hervortreten lässt (vgl. Matth. 28, 14. Röm. 2, 14.), macht es ungleich natürlicher, den Satz ἐσκοτισμένοι in derselben Trennung, wie das sich dann anschliessende ἀπηλλοτριωμένοι zu denken, eine Trennung, welche eben in ὄντες insofern liegt, als er hiemit die Zustände schildert, nach welchen von der Gesammtheit der Heiden gesagt werden musste, sie wandelten in der Eitelkeit ihres Sinnes. Die weitere Bestätigung dieser Bemerkungen liegt in der oben angegebenen Concinnität aller andern Satzglieder. Ἐσκοτισμένοι Gegensatz zu πεφωτισμένοι (1, 18.) findet sich ebenso Röm. 1, 21. 11, 10. Eph. 5, 8. 1 Thess. 5, 4. vgl. τὴν διανοίαν ἐπεσκοτισμένους des Joseph. bei Kypke II. p. 295. Der Ap. giebt v. 18. selbst nähern Aufschluss über die Entstehung und das Wesen dieser Finsterniss.

Ueber διανοία vgl. zu 2, 3. Durch die Gegenüberstellung zu ἀπηλλοτρ. τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ und das folgende: διὰ τὴν ἄγνοιαν erhält διανοία hier eine vorherrschende Beziehung auf die intelligente Thätigkeit des Geistes, die das Wort an sich nicht hat. Dass διανοία hier für διανοίαι stehe (Olshaus. opusc. p. 155.), scheint mir eine unerweisbare und unnöthige Annahme. Es ist Bezeichnung der Thätigkeit des νοῦς schlechthin.

Ueber ἀπηλλοτρ. s. zu 2, 12. und Kypke II. p. 295. Der Ausdruck τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ erläutert sich einerseits seinem Begriffe nach aus dem ἄθεοι (2, 12), anderseits nach seiner sprachlichen Form aus analogen Verbindungen bei Paulus, wie δικαιοσύνη θεοῦ (Röm. 1, 17.) ἡ αὔξησις τοῦ θεοῦ (Col. 2, 19.), von welchen die erste Paulus selbst Phil. 3, 9. durch τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην erläutert (vgl. Rückert und Reiche zu Röm. 1, 17.). Diese einfache Erklärung des Genitiv's als gen. autoris ist um so nothwendiger, als, wie Rückert sehr richtig bemerkt, ζωή nie bei Paulus die Bedeutung des äussern Lebenswandels hat, womit allein die matten Erklärungen: τὴν ἐν ἀρετῇ ζωὴν προσηγόρευσε (Theod.) vita Deo probata (Wahl) u. dgl. sich vertheidigen liessen. Auch in dem Ausdruck ἀπηλλοτρ. liegt der Begriff der Trennung von einem realen Object; wäre ζωή ein subjectiver Zustand, so bliebe der Ausdruck ἀπηλλοτρ. sehr auffallend. Vitam Dei appellat vitam illam, qua Deus vivit in suis, sagt Beza. Aber — wie fast alle Ausleger der Reformationzeit thun — hier unter diesem Leben das Leben der Wiedergeburt zu verstehen, scheint mir unpassend, da wohl kaum von dem Gegensatze, in welchen sich die Heidenwelt zum Christenthum, sondern von dem, in welchen sie sich zu Gott gestellt hat, die Rede seyn kann. Es ist dann hier von ζωὴ τοῦ θεοῦ in demselben Sinne die Rede, in welchem Johannes sagt, dass der λόγος von jeher ζωή und φῶς der Welt gewesen sey (Jo. 1, 3.), dass also von jeher eine Gemeinschaft Gottes mit den Menschen bestand und von Seiten Gottes hätte bestehen können, wenn nicht die Finsterniss des Menschengeschlechtes sich vom Lichte des Lebens geschieden hätte.

Von diesem gedoppelten Zustande giebt nun der Ap. auch

einen gedoppelten Grund an, dessen Glieder sich gegenseitig bedingen, weil sie einem und demselben Subjecte beigelegt werden. Diese Zustände, sagt der Ap., hatten nicht äussere Veranlassungen, sondern innere Gründe. Man könnte nun zwar — wie man umgekehrt (vgl. Koppe) gesagt hat: πωρ. τῆς καρδ. sey ganz gleichbedeutend mit ἄγνοια ignorantia, eine Meinung, die um des Erklärungssatzes v. 19. willen schlechterdings unhaltbar ist — auch sagen: ἄγνοια sey nichts anderes als πωρ. τῆς καρδίας, d. h. ἄγνοια sey wie 3 Esr. 7, 25. 9, 20. gebraucht, und heisse Sünde. Allein dort steht ἄγνοια für ἀγνόημα (vgl. Tob. 3, 3.), d. h. im Singular bezeichnet es eine einzelne That (Versehen), nie einen habitus, und das passt hier nicht. Auch hat sonst im N. T. ἄγνοια nur die Bedeutung Unwissenheit s. Act. 3, 17. 17, 30. Das passt auch hier vortrefflich; die Zustände ihrer Verfinsterung und ihrer Entfremdung vom Leben, das aus Gott kommt, hängen zusammen mit ihrer innern Unwissenheit und ihrer Herzenshärtigkeit. Dass diese innere Unwissenheit nicht eine blosse Beschränktheit des Verstandes sey, sagt die Verbindung mit πωρ. τῆς καρδ.; dass Beides nicht unverschuldet in ihnen gewesen, sagt der Erklärungssatz v. 19. οἵτινες — ἑαυτοὺς παρέδωκαν. Der Zusatz τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς kann übrigens um des parallelen τῆς καρδ. αὐτῶν nichts anderes bezeichnen, als dass die Unwissenheit eine ihnen einwohnende sey, im Gegensatz zu äussern Veranlassungen. Die Beziehungen auf das Angeborne, Vererbte dieser ἄγνοια, die Aeltere (z. B. Zanch.) hier finden wollen, übergehe ich als weitere Consequenzen, welche dem Zusammenhange der Stelle selbst fremd sind. Πώρωσις (vgl. πωρόω von πῶρος callus Marc. 6, 52. Joh. 12, 40. 2 Cor. 3, 14. Röm. 11, 7. bei den LXX Hiob. 17, 7. Belege für den bei den Griechen allein vorkommenden Gebrauch des Wortes in seiner eigentlichen Bedeutung s. bei Wetstein zu Marc. 6, 52.) kommt im N. T. nur tropisch gebraucht vor. Πωρ. τὴν ἐσχάτην ἀναλγησίαν (τὴν ἀναισθησίαν Phot.) ἐκάλεσε· καὶ γὰρ αἱ τῷ σώματι ἐγγινόμεναι πωρώσεις οὐδεμίαν αἴσθησιν ἔχουσι διὰ τὸ παντελῶς νενεκρῶσθαι. Theodoret. Vgl. πώρωσις Röm. 11, 25. Marc. 3, 5. Bekannt ist Cicero's: callum obducere. Ein ähnliches Bild aus Plutarch s. bei Kypke II. S. 295 fg.

Der Apostel erklärt übrigens selbst sofort näher; denn das ἀπηλγηκότες entspricht genau der πώρωσις, wie denn auch v. 19. durch οἵτινες quippe qui (vgl. zu 3, 13.) eingeleitet ist. Die Bedeutung von καρδία ergiebt sich nun ebenfalls aus dem Erklärungssatze. Es muss hier die Gesinnung nach Seite des sittlichen Empfindens bezeichnen (vgl zu 1, 18.).

In den Worten οἵτινες ἀπηλγηκότες sind die differirenden Lesarten ἀπηλπικότες D E. ἀφηλπικότες F G. und ihre Uebereinstimmung mit dem Syr., der Vulg., Ital., Ambrosiast., Pelag. (s. die And. bei Griesbach) von gar keiner Wichtigkeit, denn sie selbst erscheint als Product einer möglichen, aber hier unpassenden Erklärung von ἀπηλγηκότες (vgl. Strigel und Raphel. annotatt. Polyb. p. 542 sq. zu u. St.) und schon Hieronymus, obwohl er desperantes in seiner Uebersetzung vorfindet, kennt die richtige Lesart und führt sie mit der richtigen Erklärung an: ἀπηλγηκ. hi sunt, qui postquam peccaverint, non dolent: qui nequaquam sentientes ruinam suam feruntur in pronum et tanquam bestiae ferrum videntes, in mortem ruunt. Die Erklärung des Hammond, dass es hier heisse: laborem ommittere, muss ich, trotz der Gegenrede Elsner's (observatt. p. 218.), mit Clericus absurdam nennen. Denn des Hesychius Erklärung: μηκέτι θέλοντες πονεῖν, die auch bei Theophylakt und Oekumenius als ein Theil ihrer Anmerkung zu u. St. sich findet, möchte an sich noch so viel Wahrheit haben, als sie wollte (vgl. die Verwandtschaft von laborare und dolere, πόνος und ἄλγος und Kühn Anm. zu Cic. Tusc. 2, 15.), hier würde sie nicht passen. Der Satz schliesst sich durch οἵτινες eng an den vorhergehenden an, und in diesem ist weder von Faulheit, noch von Verzweiflung die Rede. Es ist hier Ausdruck für sittliche Stumpfheit. Von der ursprünglichen Bedeutung: stumpf werden hier abzugehen, hat man keinen Grund. Ἑαυτοὺς παρέδ. vgl. Röm. 1, 24. παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός. Aber auch dort sind es ihre Begierden, in welchen sie Gott in Unreinheit dahin giebt (ἐν ταῖς ἐπιθ. s. Rückert, Reiche). Die sündliche Begierde sucht die Befriedigung und in ihr das Verderben; aber wie sie Gott flieht, findet sie in der verderblichen Lust das Gericht Gottes, die Offenbarung des Zornes in dem Tode, dem Sold der Sünde.

Hier kann der Ap. nur von dem Wesen der Sünde, abgesehen von ihrem Verhältnisse zu Gott, reden, denn er warnt seine Leser vor dem Wesen heidnischer Verdorbenheit; dort konnte er nur von dem immer tiefern Verfall in Sünden als einer Folge des göttlichen Strafgerichtes reden, denn er will erweisen, dass in gleicher Art bei allen Menschen, den einmal von Gott abgefallenen, das göttliche Strafgericht eintrete.

Ἀσέλγεια lascivia vgl. ἀσελγής Ach. Tat. VI. p. 409. ed. Salm nach Etym. M. παρὰ τὸ θέλγω p. 152, 40. Hingegen Döderlein von σαλαγεῖν Hesych. ἀσάλγαν· ὕβριν s. dessen comment. de ἄλφα intensivo sermonis graeci. Erlang. 1830. p. 16. Gut erklärt die folgenden Worte bis πάσης Theodoret: ἀδεῶς πᾶσαν ἁμαρτίαν τολμῶσι, sie geben sich der Frechheit hin zur Ausübung jeder Unsauberkeit. Ἀκαθαρσ. in derselben Verbindung Röm. 1, 24. 2 Cor. 12, 22. Gal. 5, 19. Nur die Auffassung des Wortes πλεονεξία erscheint noch zweifelhaft. Die Verbindung, in der wir das Wort hier finden, ist allerdings auffallend, nicht dass es neben den andern Lastern genannt wird (vgl. Röm. 1, 29. 1 Cor. 5, 10. 11. unten 5, 3. 5. Col. 3, 5. Plut. ad princ. inerud. T. VI. p. 97.), sondern dass es heisst ἐν πλεονεξίᾳ, offenbar als Bezeichnung des Zustandes, in welchem diese Laster ausgeübt werden (vgl. Tit. 3, 5.). Rückert's Bemerkung: diese Praeposition „deute ja oft nichts weiter als die blosse (?) Verbindung an", ist eine von ihm nicht erwiesene und mit nichts zu beweisende Ausflucht. Wenn nun Grotius (vgl. Bengel, Koppe) die gewöhnliche Bedeutung des Wortes „Habsucht" festhielten und nun in Verbindung mit der ἐργασία ἀκ. πάσης hier das quaestum corpore suo facere bezeichnet glaubten, so erscheint dies ganz unhaltbar, da der Ap. unmöglich diese vereinzelte Art als den für das heidnische Leben charakteristischen gemeinsamen Zug hinstellen konnte, auch in allen andern Stellen, wo sich diese Verbindung von ἀκαθ. und πλεονεξ. findet, nichts diese Ansicht begünstigt. Als etwas von der Gattung der πορνεία Verschiedenes stellt sich unser Wort in der Stelle Col. 3, 5. entschieden heraus: νεκρώσατε οὖν τ. μέλη τ. ἐπὶ τ. γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν καὶ τὴν πλεονεξίαν; denn wäre es hier quaestus meretricius (Storr, Flatt, Bähr), so begriffe man diese Tren-

nung von den übrigen Species der Unzucht nicht. Auch hat es im Griechischen nirgends diese Bedeutung. Eine neue Bedeutung hat ihm zwar Holzhausen geben wollen, es soll „Mehrhaben, Reichthum, Uebermuth", letzteres besonders „bei den griechischen Uebersetzern des A. T." bedeuten, die es „überhaupt von der Gesinnung desjenigen, welcher in seinen Handlungen nach Gott nichts fragt", brauchten. Zum Beleg wird Exod. 5, 18. Hab. 1, 9. 2, 17. citirt. Ich begreife nicht, wie dies die mir räthselhaften Citate, in welchen πλεονεξία gar nicht vorkommt, beweisen sollen.

Beachtenswerth bleibt nun immer, wie die griechischen Ausleger alle πλεονεξ. hier in einem weitern, als dem gewöhnlichen Sinne nahmen. Chrysost. drückt es durch ἀμέτρως χρᾶσθαι aus. Theodoret: πλεονεξίαν τὴν ἀμετρίαν ἐκάλεσεν. Oekum. καθ᾽ ὑπερβολὴν καὶ ἀνενδότως. (Oek. hat aber auch die andere Erklärung: ἢ ὅτι δυοῖν ἑαυτοὺς παρέδωκαν πάθεσιν, vgl. Pelagius: omnia crimina immunditiae et avaritiae nomine comprehendit; wogegen jedoch die Verbindung durch ἐν ist.) So auch πλεονεκτεῖν 1 Thess. 4, 6. vgl. Pelt. z. d. St. S. 73 fg. Anm. Man könnte nun glauben, dass wie in jener schon von Suicer citirten Stelle aus Clem. Strom. III. p. 464. die ganze angebliche Bedeutung des Wortes nur aus der, allerdings noch dazu ungewissen, Erklärung jener Stelle im Thessalonicherbriefe geflossen sey, aus deren Erklärung Hieronymus direct seine Argumente für die Erklärung der unsrigen herleitet, eine Stelle, die hier um so weniger Gewicht hätte, weil dort die μοιχεία nur als Ehebruch unter dem Gesichtspunct der λῃστεία καὶ πλεονεξία, wie Chrysostomus zur Stelle sagt, erschiene, was hier wiederum gar nicht passte. Allein dagegen kann man sich auf die ebenfalls schon von Suicer gesammelten Stellen der PP. berufen, aus welchen ein weiterer Gebrauch des πλεονεξ., der in der klassischen Graecität so sich nicht fand, der spätern Sprache allerdings vindicirt werden muss. So wenn z. B. Chrysost. den schwellenden Andrang des Wassers πλεονεξία nennt (ἐπίπονον γηπόνῳ πλεονεξίαν ὑδάτων ἐπιοῦσαν τοῖς σπέρμασιν ἀποκρούσασθαι Hom. 44. T. V. und die andere Stelle Hom. 1. T. VI. Suic. T. II. p. 748.), oder wenn die Schwelgerei ihm πλεο-

νεξία heisst (Hom. X. in Matth. καὶ ἐν τοῖς σώμασι τοῖς ἡμετέροις ἀπὸ πλεονεξίας αἱ δυσκρασίαι γίνονται Suic. T. II. p. 751.). Die Uebergänge zu diesem weitern Gebrauche liegen aber allerdings schon in der alten Sprache, wie in jenem herodotischen Gebrauche von πλεονεξίην (7, 149. vgl. Passow) und λόγον πλεονέκτην (7, 158.), in welcher letzern Stelle es die Bedeutung von egoistisch zu haben scheint. (Valla, Gronov. insolens vgl. dagegen Schweighäuser.)

So kam es, dass der Ansicht der Griechen hier bedeutende Ausleger wie Erasmus, Calvin, Bullinger, Piscator (s. A. bei Wolf, Elsner p. 218.) mit einer Modification Beza certatim (quasi agatur de lucro, ut alius alium superare contendat), Er. Schmidt certatim cum aviditate u. A. beitraten. Es scheint mir ebenfalls eine Annahme der Art das Richtige, ohne dass ich sie mit Evidenz zu beweisen vermöchte. Πλεονεξ. würde bei dem Ap., in weiterem Sinne gebraucht, die unmässige Begierde, vielleicht namentlich, wie in jener Stelle des Chrysost., „Völlerei" bedeuten, aber nur da, wo der Context die Annahme der ursprünglichen Bedeutung verböte, in welcher wir das Wort sonst ebenfalls von dem Ap. gebraucht finden. Die Annahme dieser Bedeutung würde vielleicht auch durch Eph. 5, 3. 5. vgl. mit v. 18. einige Bestätigung erhalten; denn auch dort ist πλεον. offenbar verschieden von πορν. und ἀκαθαρσ.; ist es aber Völlerei, so steht die sonst isolirte Ermahnung: μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ nicht mehr ohne Vermittlung und Veranlassung im Vorhergehenden.

V. 20. Ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν, V. 21. εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, V. 22. ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης·] Beza's Vorschlag nach οὕτως Comma zu setzen, den Gataker und wenig Andere billigten, ist gänzlich unhaltbar. Schon Wolf bemerkte richtig, dass man dann den Gegensatz des ἐμάθετε durch ἀλλά bezeichnet erwartete (vgl. Luc. 22, 26.), und, was die Hauptsache ist, das ganze Gedankenverhältniss würde unnatürlich verschraubt, wenn was der Verneinung als Gewiss-

heit gegenübergestellt wäre, in εἴγε sofort wieder eine Restriction erhielte, die den Zweifel wenigstens zulässt, wenn auch nicht an sich ausdrückt.

Der Ausdruck ἐμάθετε τὸν Χριστόν ist auffallend; ich kenne keine Stelle der Art, wo μανθάνειν in der Bedeutung kennen lernen mit einem Accusativ der Person verbunden wäre. Die von Raphel, (annotatt. Polyb. p. 544.) aus Xenoph. hist. graec. lib. II. init. (?) citirte und sonst überall wiederholte Stelle, wo erzählt wird, die Einzelnen hätten ein Kennzeichen genommen, ἵνα ἀλλήλους μάθοιεν ὁπόσοι εἴησαν, gehört, wie man leicht sieht, gar nicht hieher. Hier wo die Natur des Verbi μανθ. c. acc. eine Sache als Object erwarten liess, ist es erklärlich, wie man von den griech. Kirchenvätern an bis auf die neueste Zeit herab mit wenigen Ausnahmen in Χριστός eine Metonymie für doctrina Christi oder doctrina de Christo erkennen zu müssen glaubte. Rückert hat diese Willkühr mit Recht verworfen, aber der Ausdruck ist mit dem Verwerfungsurtheil nicht erklärt. Flatt verweist auf Col. 2, 6. παραλαμβάνειν τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, aber obwohl die Stelle selbst unter gleichen Verhältnissen wie die unsrige sich findet, so ist doch der Ausdruck παραλαμβ. verschieden von μανθάνειν, wie Bähr richtig bemerkt hat (S. 146.). Christus ist dem Ap. weder Lehre Christi noch Lehre von Christus, sondern Inhalt der apostolischen Predigt, und so wird Christus in gewisser Art sächliches Object, dass der Ap. sagen kann, μανθάνειν τὸν Χριστόν. S. 1 Cor. 1, 23. 2 Cor. 1, 19., zu welcher letztern Stelle schon Theodoret den Typus zu den spätern falschen Erklärungen in den Worten gegeben hat: ἀντὶ τοῦ κηρύγματος αὐτὸν τὸν κηρυττόμενον τέθεικεν. Nicht so, sagt also der Apostel, dass ihr noch wandeln könntet nach der Weise der Heiden, habt ihr Christus kennen lernen.

Das εἴγε (v. 21.) nimmt hier dieselbe Stellung ein wie 3, 2. (s. dort zu d. St.), d. h. es restringirt die bestimmte Angabe eines Verhältnisses. Doch wird sich der eigentliche Grund und die Weise dieser Restriction erst aus der Einsicht in den hier ausgesprochenen Gedanken ergeben. Der ganz eigenthümliche Ausdruck ἀκούειν τινά erklärt sich ebenfalls aus dem zu v. 20. erläuterten Gebrauch von Χριστός. Die Uebersetzung und

Construction der folgenden Worte unterliegt Schwierigkeiten. Zuerst befremdet der Ausdruck διδάσκεσθαι ἔν τινι. Es ist unbegreiflich, wie Holzhausen, zum Beweise, dass διδ. ἐν von Sachen, wie von Personen gebraucht werde, sich auf Röm. 11, 2. berufen konnte (s. Tholuck zu d. St. Win. Gr. S. 334.) Die Uebersetzungen de (Pisc.), ab (Grot., Hanneck., Flatt), quod attinet ad (Bengel) bedürfen keiner Widerlegung und Winer's Meinung (S 334.), es sey ein conciser Ausdruck: unterrichtet und dadurch zu dem εἶναι oder ζῆν ἐν αὐτῷ gelangt, wofür er sich auf die Formel ἐν κυρίῳ oder ἐν Χριστῷ beruft, würde ich eben so wenig hier bei ἐν αὐτῷ billigen können, als anderwärts bei ἐν Χριστῷ (s. zu 4, 1.) Ich halte nur Bucer's Erklärung für richtig: in ipso h. e. ipsi insiti docti sumus (ähnlich Gatak. und Est.). Ob der Ausdruck hier zu urgiren sey, wird erst aus der Construction der folgenden Sätze hervorgehen. Schon Theophyl. und Oekumen. nämlich bemerken, dass καθώς κτλ. sowohl mit dem Vorhergehenden als mit dem Folgenden verbunden werden, dass es dem abhängigen Satze angehören könne oder nicht. In welcher Weise? müsste wieder erst die Erörterung der einzelnen Worte zeigen. Vor Allem ist hier die Bedeutung von ἀλήθεια und ihre Verbindung mit Ἰησοῦς in's Auge zu fassen. Hier erscheinen mir alle die Auslegungen verwerflich, welche durch ἀλήθεια die christliche Tugend oder den christlichen Glauben und die christliche Gerechtigkeit und dann durch ἐν τῷ Ἰησοῦ die geistige Gemeinschaft mit Christus, sein Reich od. dgl. bezeichnet meinen. Chrysost.: οὐ ματαιότης τὰ παρ' ἡμῖν, ἀλλ' ἀλήθεια ὥσπερ τὰ δόγματα ἀληθῆ οὕτω καὶ ὁ βίος· ματαιότης γὰρ ἡ ἁμαρτία ἐστὶ καὶ ψεῦδος· ὁ δὲ βίος ὁ ὀρθὸς ἀλήθεια. Oekum. ἀλήθειαν λέγων τὴν δικαιοσύνην. Anselm. quae sit illa veritas subjungitur sc. deponere cet. Luth. wie in Jesu ein rechtschaffenes Wesen ist. Bugenhagen ἀληθ. verba et facta, quae Christi deique sunt. Bullinger. veritas hoc loco ipsum est quod fides, justitia et integritas. Piscat. vera ratio vivendi in Jesu (neben einer andern Erklärung), so Camerar., Raphel., Wolf u. A., „die sittliche, religiöse Wahrheit, die da herrscht, wo Christus ist, lebt und regiert" Rückert. Dagegen ist zu sagen 1) hat ἀλήθεια niemals diese

allgemeine Bedeutung, als menschliche Eigenschaft hat sie nur den Begriff veracitas oder sinceritas. 2) Wäre nichts auffallender, als die Bezeichnung dessen, was sich für die Menschen um ihrer Gemeinschaft mit Christo willen zieme, ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ genannt zu sehen. Es tritt dies am grellsten in dem hervor, was Holzhausen als Sinn unserer Stelle angiebt: „wie denn in Jesu die menschliche Natur geheiligt ist.“! Wäre man nicht so sehr in Verlegenheit über die Stelle, kein Ausleger würde auf den Gedanken gerathen, ἀλήθ. ἐν τῷ Ἰησοῦ in anderer Verbindung anders zu übersetzen als: Wahrheit, welche in Jesu ist. Oder wo geriethe die Auslegung hin, wenn sie solche Verbindungen wie ἐν τῷ Ἰ. zerlegen dürfte, wie Rückert thut: „da wo Christus ist, lebt und regiert“? Dass ἀλήθ. hier nicht Gattungsbegriff, nicht Abstraction, sondern eine concrete, inhaerirende Eigenschaft sey, zeigt das Fehlen des Artikels (vgl. zu 3, 18.). Wem sie inhaerire? sagt ἐν (οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς ἀλήθεια 3 Esr. 4, 37.). Dass man ἐν τῷ Ἰησοῦ als Bezeichnung der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo fasste, war aber nicht allein aus diesem Grunde, sondern auch deswegen falsch, weil nirgends der Ap. die Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus durch ἐν τῷ Ἰησοῦ, sondern überall durch ἐν κυρίῳ oder ἐν Χριστῷ bezeichnet. Das ist gewiss nicht zufällig. Wir finden überhaupt Ἰησοῦς allein sehr selten von dem Apostel gebraucht. Ueberall aber, wo es nicht das Praedicat κύριος hat (wie 1 Cor. 6, 11. 2 Cor. 1, 14. Phil. 2, 19. Col. 3, 17. 1 Thess. 2, 15. 19. 3, 13. 4, 1. 2. 2 Thess. 1, 7. 8. 12. 2, 8. Philem. 5.), bezeichnet es den Menschen Jesus, die menschliche Persönlichkeit Christi. Keine Stelle spricht dagegen, mehrere bestimmt dafür. In einzelnen scheint die Wahl des Ausdruckes gleichgültig, es hätte auch Χριστός dort stehen können, z. B 2 Cor. 11, 4. In allen andern Stellen nicht. 2 Cor. 4, 5. ist die Wahl des Ausdruckes διὰ Ἰησοῦν wohl schon bedingt durch den Gedanken an seine νέκρωσις, im Zusammenhang, mit welcher auch v. 10. 11. wir Ἰησοῦς, nicht Χριστός finden. (vgl. 1 Thess. 1, 10. 4, 14. Ἰησοῦς ἀπέθανε Heb. 10, 14. αἷμα Ἰησοῦ 13, 12 Ἰησοῦς — ἔπαθε.) Und in der Stelle Phil. 2, 9. ist gerade um des Contrastes willen Ἰησοῦ gewählt: in dem Namen dieses Menschen sollen sich

beugen Aller Kniee. (Vgl. den Hebr. Br., wo Christi Thun mit menschlichen Functionen verglichen, oder er selbst geschichlichen Personen gegenübergestellt wird, Heb. 4, 14., wo der ἀρχιερεὺς Ἰησοῦς das Praedicat ὁ υἱὸς τοῦ ϑεοῦ erhält oder 3, 1., wo Jesus mit Moses, 7, 22., wo er mit Melchisedek verglichen wird.) Hieraus folgt nicht, dass Χριστός nun allemal die göttliche Natur Jesu bezeichne, denn Christus ist dem Ap. Paulus Bezeichnung der Person Jesu im Allgemeinen geworden; aber gewiss ist, dass Ἰησοῦς ohne weitere Bestimmung zeigt, wie der Ap. zunächst nur an den Menschen Jesus, die menschliche Erscheinung des Sohnes Gottes dachte; und diese Beobachtung erklärt uns, warum wir den Ausdruck ἐν τῷ (der Artikel ist zu beachten) Ἰησοῦ nie als Bezeichnung der geistigen Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes, der den Geist sendet, finden.

Eine andere ziemlich verbreitete Ansicht ist: ἀλήϑ. bezeichne hier die reine, richtige Lehre Christi oder von Christus, oder die richtige Erkenntniss seiner und der Apostel stelle das einer evanida evangelii scientia gegenüber. (Die zweite Hälfte dieser Ansicht hat Rückert mit seiner Erklärung von ἀλήϑ. combinirt, er sagt: „wie das Christenthum beschaffen ist, das man sie gelehrt hat, weiss er nicht.“ Den nächsten Satz: „und dass es nicht allenthalben das reine, sittliche Christenthum war, das aus seinem Munde floss, davon können seine andern Briefe uns belehren“, sind in dem Zusammenhange hier so sinnlos und die Behauptung an sich wäre so empörend, dass ich vermuthe, der Vf. habe anders geschrieben, als hier gedruckt steht.) Calvin. hic verum esse et sincerum negat quod tenetur de Christo, nisi adsit mortificatio carnis. Beza: ut edocti sunt, qui vere ac serio Iesum cognoscunt (vgl. Corn. a Lap.). Bengel: ἀλήϑ. vera agnitio veri Dei. Calixt: a Jesu Christo et in ejus ecclesia quod verum, justum, pium et sanctum est, docetur. Vatable: veritas doctrinae ipsius Jesu. Grot.: si ita edocti estis Evangelium, quomodo illud revera se habet, prout a Jesu ipso praedicatum est. Baumgarten: ἀλήϑ. die Uebereinstimmung seiner ganzen Lehre mit sich selbst und dem Zweck seines ganzen Mittleramtes, u. A. Allein man sieht es dieser Erklärung noch mehr als der vorigen an, dass sie eine Tochter der Verlegenheit ist, und ich

glaube mich der Beweisführung überhoben, dass ἀλήθ. ἐν τῷ ᾿Ι. weder Lehre von Jesus, noch Lehre Jesu, noch Erkenntniss von Jesus heissen könne. Sollte aber der Ap. haben sagen wollen, dass in Jesu die Wahrheit, d. h. die Offenbarung des göttlichen Willens, im Zusammenhange hier: die Norm unseres Handelns (Baumgarten: die in ihm befindliche von ihm verschaffte, erworbene und angerichtete Wahrheit) zu finden sey, so hätte dieser alsdann ganz selbsständige und von Jesus geschiedene Nominalbegriff des Artikels nun und nimmermehr entbehren können (ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν 1 Joh. 2, 4.). Michaelis will ἐν τῷ ᾿Ιησοῦ mit dem folgenden Satz verbinden. Da bleibt die Schwierigkeit des Ausdruckes ἐν τῷ ᾿Ιησοῦ, man gewinnt nur noch eine auffallende und aus dem Gedanken nicht wohl zu erklärende Voranstellung des ἐν τῷ ᾿Ι. und die widersinnige Verbindung: wenn ihr in der Gemeinschaft mit Christus „einen der Wahrheit gemässen Unterricht empfangen habt." So nämlich will dann Michaelis das καθ. ἐ. ἀληθ. auffassen, was ohnedies der Ap. schwerlich so ausgedrückt haben würde.

Dass ἀλήθεια ἐν τῷ ᾿Ι. eine Betheuerungsformel sey (verum est per Jesum juro vgl. Vatable), wird Niemand mehr glauben. Selbst wenn das sprachlich gerechtfertigt werden könnte, was jedoch ganz unmöglich ist, würde man einen annehmbaren Zweck und Bedeutung des Schwures an unserer Stelle schwerlich beibringen können. So stellt sich denn zuletzt als sprachlich haltbar allein das heraus, was Hieronymus, später Storr, Flatt im Allgemeinen richtig eingesehen haben, von Rückert kurz mit den Worten abgefertigt wurde, „davon sey gar nicht die Rede", nämlich, dass der Ap. allein die ἀλήθ., die in Jesu ist, meine. Freilich wird sich uns weder die Constructionsweise des Hieronymus (quia videtur juxta ordinem textumque sermonis scatere sententia, sic legendum est: vos autem non ita didicistis Christum (si tamen illum audistis, et in illo docti estis) deponere vos cet. veterem hominem, qui corrumpitur juxta desideria erroris: sicut est veritas in Jesu, ut sit sensus: quomodo est veritas in Jesu, sic erit et in vobis, qui didicistis Christum.), noch die Uebersetzung Storr's: wie er denn selbst rechtschaffen war, noch Flatt's:

wie er selbst **heilig** ist, als unbedingt richtig herausstellen. Die nähere Bestimmung des Inhaltes unseres Satzes hängt nun aber von der Satzverbindung ab.

Nach den zunächst liegenden Bedeutungen von καθώς als vergleichende, oder als argumentative Partikel könnte es sich entweder an den folgenden, oder an den vorhergehenden Satz anschliessen. An den vorhergehenden nur als argumentative Partikel, denn was sollte heissen: ihr seyd in ihm gelehrt worden, gleichwie Wahrheit ist in Jesu? Da könnte dann das καθώς zur näheren Erörterung des ἐν αὐτῷ ἐδιδαχθ. zu dienen scheinen, es wäre, wie das auch fast alle meinen, eine Art von parenthetischer Einschaltung, welche sagte: ihr habt nicht also Christus kennen lernen, wenn ihr ihn gehört habt und in ihm gelehrt wurdet, wie denn Wahrheit ist in Jesus, oder: denn Wahrheit ist in Jesus, und dieser Erklärungssatz diente zur Bestätigung des οὐχ οὕτως ἐμάθετε (s. **Bengel**, **Baumgarten**). Aber die Annahme einer solchen abgerissenen parenthetischen Einschaltung, welche die Satzglieder **hier** besonders ungeschickt trennte, wo v. 22. sich als ein von einem vorhergegangenen eng abhängiger Satz zeigt, könnte nur dann statthaft erscheinen, wenn das Vorhergegangene mit Nothwendigkeit eine solche Ergänzung forderte. Allein das ist nicht der Fall, im Gegentheil die Einschaltung erscheint ziemlich matt und vor Allem lässt diese Annahme die Wahl des Ausdruckes ἐν τῷ Ἰησοῦ unerklärt. **Beza's** Bemerkung: repetitum Ἰησοῦ Hebraeorum more, ist völlig unzureichend, denn abgesehen davon, dass ich diese sogenannte hebraeische Weise in der Sprache des Paulus überhaupt nicht finden könnte, zeigt sich die Aushülfe als mangelhaft, weil wir es mit gar keiner blossen Wiederholung (Χριστός), sondern mit einer Aenderung in der Benennung zu thun haben, welche nach dem vorher Bemerkten unmöglich als etwas Indifferentes betrachtet werden kann.

Es liesse sich aber allerdings noch eine nähere Verbindung mit dem Vorhergehenden denken nach der Kraft, welche καθώς im N. T. obwohl seltener (Act. 15, 14. 3 Joh. 3. s. **Wahl**), wie das griechische ὡς (s. **Passow** u. d. W.) hat, nämlich gleich dem deutschen: „wie" einen Objectsatz einzuleiten (so auch schon Aeltere z. B. **Vatable**, **Piscator**). Allein bei dem

Satze: wenn ihr in ihm gelehrt seyd, wie Wahrheit sey in Jesu, fühlt man nur noch mehr das Matte dieses Zusatzes, welchen das ἐν αὐτῷ eigentlich überflüssig macht, man fühlt noch mehr das Dunkle des Ausdruckes und die Unmöglichkeit, einen Grund für die Entstehung des τῷ Ἰησοῦ statt αὐτῷ aufzufinden.

Zu allen diesen Schwierigkeiten der Verbindung mit dem Vorhergehenden gesellt sich noch eine weitere in dem ἀποθέσθαι ὑμᾶς, welche auch für die Verbindung unseres Satzes von Wichtigkeit ist. Schon Erasmus bemerkt das auffallende ὑμᾶς. Dürften wir freilich den Infinitiv hier als selbstständige imperativische Aufforderung fassen (so nach der Vulg., Luther, Zeger u. A.), so fiele ὑμᾶς nicht auf. (S. Bernhardy Synt. S. 358. vgl. Win. S. 273.) Aber während uns nun die gefundene Schwierigkeit einer Verbindung des καθώς mit dem Vorhergehenden diese Annahme unmöglich macht, muss sie noch ausserdem jeder Betrachtungsweise unserer Stelle als unannehmbar erscheinen, da diese Aufforderung nun auf einmal, man wüsste nicht woher? noch wie? hereinfiele und nothwendig, wäre sie eine solche, eine Vermittlung durch ἀλλά oder μᾶλλον forderte. Noch unerträglicher ist ein anderer Versuch, die Schwierigkeit des ὑμᾶς zu beseitigen, der Versuch nämlich derjenigen, welche wie Corn. a Lap., Wetstein, Zachariae v. 20. 21. als Parenthese betrachten und ἀποθέσθαι ὑμᾶς von μαρτύρομαι abhängen lassen. Wie liesse es sich rechtfertigen, wenn man den entscheidenden Wendepunkt, den die Gedankenreihe v. 20 fgg. von der v. 18 fg. trennt, in eine Parenthese unterbrächte? Wenn Aeltere (Anselmus, Vatable, Bullinger, vgl. besonders Raphel.) den Infinitiv sich abhängig von ἀλήθεια (= νόμος) dachten, so können wir bei einer richtigen Auffassung von ἀλήθ. darauf gar nicht mehr Rücksicht nehmen. Auch der Meinung Flatt's, der nach Michaelis ὑμᾶς als Object von ἀποθέσθ. fässt, gedenke ich hier blos. Sich ablegen, ein Ausdruck ohne alle weitere Analogie bei Paulus, musste, wie schon Rückert gesagt hat, hier heissen: ἀποθέσθαι ἑαυτούς. Müssen wir uns also ἀποθέσθ. (mit Beza, Calixt, Er. Schmidt u. s. w.) von ἐδιδάχθητε abhängig denken, so scheint dieses ὑμᾶς der Bildung der Objectsinfinitive (Matth. S. 1055.) geradezu zu widersprechen, wenigstens

findet man keinen Grund für die Entstehung dieser Abnormität, noch irgend ein Beispiel derselben bei Paulus und Andern.

Die Schwierigkeiten scheinen sich alle zu lösen, fassen wir die Stelle so. *Εἴγε — ἐδιδάχθητε* bildet für sich einen geschlossenen Satz. Das *ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε* ist eine Steigerung des *αὐτὸν ἠκούσατε.* Es könnte vielleicht das Verhältniss der beiden durch *καί* verbundenen Glieder in jener engeren Verbindung gedacht werden, in der auch sonst bei dem Apostel zwei durch *καί* verbundene Substantive stehen, wie *χάριν καὶ ἀποστολὴν* u. dgl. (S. zu 1, 17. S. 94. vgl. unten v. 23.), so dass der Gedanke des Apostels auch durch *εἴγε ἀκούοντες αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε* ausgedrückt werden könnte. *Ἐν αὐτῷ ἐδιδ.* wäre dann analog dem *θεοδίδακτοι* 1 Thess. 4, 9. Pellican erklärt gut unsere Stelle: si modo Christum vere intus loquentem audistis. Den Zweifel, ob wir hier *εἴγε* argumentativ oder restrictiv zu fassen haben, löst wohl am entschiedensten die Reihe der Ermahnungen v. 25 fgg. Hier setzt der Ap. offenbar voraus, dass nicht Alle Christen in der Gemeinde in lebendiger Gemeinschaft mit Christus bereits gelehrt seyen, das alte Wesen abzulegen. Sie haben Christum kennen lernen, aber noch nicht von ihm gehört und zugleich innerlich gelernt, wie sie sollten. Und darum restringirt der Ap. sein *οὐχ οὕτως ἐμάθετε τὸν Χριστόν. Καθὼς* ist Vergleichspartikel; übersetzen würde ich: das heisst, wenn ihr — gelehrt seyd, wie Wahrheit ist in Jesu, so abzulegen eurerseits u. s. w. Was in Jesu ist, wird dem gegenübergestellt, was sie abzulegen gelehrt seyn sollen. Dass *καθώς* Paulus „nie zum Vordersatze brauche" (Rückert zu Gal. 3, 6. S. 130.) würde also unsere Stelle widerlegen; man sieht auch nicht ein, warum das *καθώς*, das in der spätern Graecität ganz in die Stelle des *ὡς* getreten ist, nicht einen Vergleich einleiten könne. Phil. 2, 12. ist es auch so gebraucht. Mit *καθώς* correspondirt kein *οὕτω καί* oder *καί* (wie Col. 2, 6. *ὡς* ohne *οὕτω* Phil. 2, 12. *καθώς* — (*οὕτω*) *μετὰ φόβου* — *κατεργάζεσθε*) nach jenem bekannten Gesetz, nach welchem, wie in adversativen Gliedern ohne adversative Partikel der Gegensatz, so hier das Verglichene ohne vermittelnde Partikel unmittelbarer und somit stärker hervortritt. Das verglichene Subject musste nun aber eben desswegen, weil es ein

Vergleich zweier Persönlichkeiten ist, genannt werden; daher dem *'Ιησοῦ* gegenüber das auffallende *ὑμᾶς*, für dessen Setzung wir so einen bestimmten Grund gefunden haben. Daraus nun, dass der Ap. eine Parallele zwischen Jesus und den Menschen zieht, erklärt sich auch die Wahl des Namens *'Ιησοῦς*. Es ist der Mensch Jesus das Vorbild für die mit ihm in Gemeinschaft getretenen Menschen (wie auch unten 4, 32. 5, 2. 23. 25. 2 Cor. 8, 9. Phil. 2, 5 fgg. die vorbildliche Bedeutung Christi hervorgehoben wird.). Was sie an ihm, dem auf Erden Erschienenen, sehen, das muss in ihnen lebendig werden. Wie Wahrheit ist in Jesu (*ἐστιν* nicht *ἦν*) sagt der Apostel, denn wohl redet er von dem Jesus, welcher Mensch und in welchem Wahrheit war, aber er redet ja von ihm, wie sie ihn aus dem Zeugniss der Ap. kennen, wie er ihnen im Geiste gegenwärtig ist. Die Wahl des Ausdruckes *ἀλήθεια* erklärt sich wohl nun ebenfalls zunächst aus dem Gegensatz, in welchem ihr gegenüber der *παλ. ἄνθρ. ὁ φθειρ. κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης* steht (vgl. v. 24. *ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*). Dass *ἀλήθεια* hier nicht Wahrhaftigkeit sey, erhellt aus dem Gegensatze. Dass aber der Begriff Heiligkeit oder gar Rechtschaffenheit significatio verbi sey, kann mit gar nichts erwiesen werden. Die Stelle 1 Cor. 5, 8. giebt den Aufschluss über diesen Gebrauch von *ἀλήθεια* bei dem Apostel. Der *κακία καὶ πονηρία* steht dort die *εἰλικρινεία καὶ ἀλήθεια* gegenüber, Beides dient also offenbar zur Bezeichnung der sittlichen Güte. Wie *κακία* das Wesen, *πονηρία* dessen Erscheinung und Aeusserung bezeichnet, so *εἰλικρ.* (Lauterkeit) die Erscheinung, *ἀλήθεια* das Wesen der sittlichen Güte. Das Gute ist immer zugleich das Wahre, und das Böse ist immer zugleich das Unwahre, die Lüge; und so steht Lauterkeit und Wahrheit der Schlechtigkeit und Bosheit gegenüber, wie hier die Heiligkeit als Wahrheit gegenüber dem Betrug, der in den Lüsten den Menschen verführt, nicht das Wahre als das Liebenswerthe d. h. Gute zu erkennen, sondern die Lüge der Unsittlichkeit für etwas Wahres zu halten.

'Αποθέσθαι dem *ἐνδύσασθαι* v. 24. gegenüber behält hier seine eigentliche Bedeutung. (Tropisch gebraucht ist es v. 25.) Dieser Gegensatz ist so allgemein bei dem Ap. (vgl. Röm. 13, 12. den Gebrauch von *ἐνδύνομαι* Röm. 13, 14. Col. 3, 12.), die

Griechen und Hebräer (vgl. das homerische δύσεο δ' ἀλκήν Il. 19, 36., worauf schon Wetst. aufmerksam machte; das hebr. לבש Hiob. 29, 14. Ezech. 26, 16. Jes. 51, 9. Beracoth fol. 16, 2. (bei Wetst.) Deus — induas te misericordia tua) haben diesen bildlichen Ausdruck in einer so weiten Sphäre, dass es mir sehr unpassend scheint, zur Erklärung des Ausdruckes hier specielle Veranlassungen zu suchen. Dass die Entstehung des Bildes bald in dem Ablegen der Kleider vor dem Wettlaufe, bald in dem Wechsel der Schauspielertracht (!!) gefunden wurde, hört sich zwar viel unglaublicher an, als die noch von Bähr (zu Col. 3, 9. S. 251.) wiederholte Meinung, das Bild sey von dem Wechsel der Kleider in der jüdischen Proselytentaufe hergenommen; und doch beruhen alle diese Ansichten, will man sie bei unserer Stelle geltend machen, auf einem gemeinsamen Irrthume. Der allgemeine bildliche Ausdruck kann nur dann mit Hinblick auf ein besonderes Verhältniss erklärt werden, wenn der Context lehrt, dass der Hinblick auf dieses besondere Verhältniss dem Schreibenden vorschweben konnte. Dies ginge etwa bei der Stelle Gal. 3, 27. an. In unserer Stelle ist nun weder von einem Wettlauf, noch von der Taufe (obwohl schon Theodoret diese Beziehung hier fand) entfernt die Rede, sondern nur von dem, was sie gelehrt seyen zu thun nach der Norm des Vorbildes Christi. Hienach wird um so mehr auch in der Stelle des Col. Br. die Annahme einer Beziehung auf die Taufe verworfen werden müssen, als dort der neue Mensch ἀνακαινούμενος (part. praes.) genannt wird, woraus gewiss ist, dass der Ap. sich denselben nicht in Beziehung zu einem einmaligen Acte, sondern zu einer fortwährenden Einwirkung denkt. Richtig vielmehr bemerkt Calvin zu Röm. 13, 14. metaphora haec valde est scripturis usitata in iis rebus, quae ad hominem vel ornandum vel deformandum faciunt: quorum utrumque in vestimentis cernitur. Nam et foeda laceraque vestis hominem dehonestat, et decora puraque multum illi conciliat gratiae.

Das eingeschobene κατὰ προτέραν ἀναστροφήν (über das der spätern Graecität angehörige Wort s. Win. zu Gal. 1, 13. vgl. das Verbum Eph. 2, 3.) fällt auf. Schon Oekumenius ging mit der falschen Construction τὸν κατὰ τὴν προτ. ἀνα-

στροφὴν παλαιὸν ἄνθρ., die sich so auch bei Hieronymus findet, voran und viele Spätere folgten ihm (auch noch Wahl findet sie zulässig clav. min. p. 172.). Diese sprachlich ganz unmögliche Verbindung widerlegt sich am besten durch die Beispiele, welche Raphel. annotatt. Xenoph. p. 258. für sie gesammelt hat, wenn sie einer Widerlegung bedarf. Dass die Einschaltung zum stillschweigenden Gegensatz non secundum substantiam habe (s. Anselmus, Corn. a Lap.), beruht auf Verkennung des Begriffes von παλ. ἄνθρ., womit der Ap. nicht die Persönlichkeit, sondern den habitus der menschlichen Persönlichkeit bezeichnet (s. nachher), der seiner ganzen Substanz nach, wie sie das Praedicat παλαιός im Gegensatze zu καινός ausspricht, getilgt werden soll. Den Grund der Einschaltung hat richtig schon Calvin erkannt: quo melius ostendat, non esse supervacuam hanc exhortationem apud Ephesios, pristinae vitae memoriam illis renovat (vgl. Col. 3, 7.). Der Ap. erklärt, inwiefern die Jünger Christi, inwiefern sie speciell in der Gemeinschaft mit Christo gelehrt würden, etwas abzulegen. Nicht in ihnen als Jüngern Christi, sondern in Bezug auf ihren frühern Wandel ist auch für sie noch der παλαιὸς ἄνθρωπος da, den sie abzulegen haben. Es ist die εὐπερίστατος ἁμαρτία (Heb. 12, 1.), die den natürlichen Menschen auf seinem Uebergang in's Reich der Gnade begleitet, weshalb der Anfang aller Christentugend zunächst nur ein Ablegen der früheren Untugenden (Eph. 4, 25 fgg. Col. 3, 5 fgg. vgl. mit 3, 12 fgg.) ist (vgl. Gal. 5, 16. 17. 24.). Die Beziehung auf die Subjectivität seiner Leser, ehe er den objectiven und allgemeinen Inhalt der Lehre nennt, findet sich eben so im antithetischen Gliede in den Worten: ἀνανεοῦσθαι τῷ πν. τοῦ νόος ὑμῶν.

Was den Begriff von παλαιὸς ἄνθρ. betrifft, so finden sich schon bei den griechischen Kirchenvätern fast alle die irrthümlichen Meinungen Späterer. Dass das Wort etwas Anderes aussage, als die προτέραν πολιτείαν (Theodoret. zu Col. 3, 9. Theophyl. zu u. St. ὁ τῆς προτέρας ἀναστροφῆς τρόπος, ἡ παλαιὰ ζωή. Oekumen. zu Röm. 6, 6. ὁ κατεγνωσμένος βίος) erhellt eben aus unserer Stelle; dass es nicht ἡ τῆς ἁμαρτίας ἐνεργεία sey (Theodoret zu u. St.), lehrt Col. 3, 9. τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ

sammt seinen Aeusserungen in Gedanke, Wort und That (s. Röm. 8, 13. und die einstimmigen Erklärungen von Tholuck, Rückert, Reiche, vgl. Bähr zu Col. 3, 9.) Ebensowenig bezeichnet der Ausdruck blos den inveteratus a malitia (Hieronym. vgl. Photius bei Oekumen. ἐν ταῖς ἁμαρτίαις παλαιωθείς); denn der Gegensatz ist ja nicht blos καινὸς ἄνθρωπος, sondern auch νέος ἄνθρωπος, es ist παλαιός ein Ausdruck nicht allein für die Beschaffenheit des Wesens, sondern auch für die Priorität der Zeit. Vergleichen wir die Stellen Röm. 6, 6. Col. 3, 9., so ist der alte Mensch Gegensatz zu dem ἄνθρωπος ὁ κατὰ θεὸν κτισθείς, ὁ ἀνακαινούμενος εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν (vgl. zu Eph. 2, 10. 20. S. 256 a. E.), es ist der Zustand des Menschen vor der Versetzung seiner Person in ein neues Reich, und braucht man das Wort φύσις im apostolischen Sinne (vgl. zu 2, 2.), so ist das gerade Gegentheil von dem wahr, was Theodoret zu Röm. 6, 6. sagt, indem er den philosophischen Begriff von φύσις festhaltend, zu παλ. ἄνθρ. bemerkt: οὐ τὴν φύσιν ἐκάλεσεν, ἀλλὰ τὴν πονηρὰν γνώμην. Bucer sagt: (deponere) veterem hominem h. e. naturam nostram quanta est, quae erroneis concupiscentiis perpetuo fertur. Den Ausdruck ἄνθρωπος selbst hat man auch hier durch Verweisung auf die ganz äusserlichen Bezeichnungen des Proselytenverhältnisses im Talmud (vgl. zu 2, 10. Braun comment. ad ep. ad Heb. p. 328.) erklären wollen, wo der Proselyt einem kleinen Kinde verglichen wird. Besser war es, wenn Schöttgen (hor. hebr. p. 516.) auf einen Gebrauch des אדם הקדמוני zur Bezeichnung der יצר הרה im Buche Sohar verweist. Allein abgesehen von der Misslichkeit, Erklärungen für die apostolische Sprache aus dem Gebiete der kabbalistischen Speculation schöpfen zu wollen, die der Zeit und Richtung nach mit dem Ap. nicht verwandt ist und wo zuletzt die ganze Aehnlichkeit auf die Worte und Begriffe sich reducirt, welche Beide völlig unabhängig von einander aus dem A. T. schöpfen konnten, so ist gerade hier im Ausdruck ὁ παλ. ἄνθρωπος (vgl. dagegen 1 Cor. 15, 45. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ) durchaus nicht die specielle Anspielung auf den ersten Menschen, wie in dem kabbalistischen Ausdruck, und nur in der Stelle des Col. Briefes

liegt im Zusatze τὸν ἀνακαιν. κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν, aber gar nicht im Worte παλ. ἄνθρ., die Hindeutung auf die durch den ersten Menschen verlorne, durch Christus wiederhergestellte Ebenbildlichkeit des Menschen. Ferner finden wir das Wort ἄνθρωπος, wie z. B. in ὁ ἔσω ἄνθρωπος, bei dem Apostel in Verbindungen gebraucht, die uns auf eine weit allgemeinere Basis für die Erklärung dieses Ausdruckes führen. Es ist ἄνθρωπος auch hier wie dort gewählt, als Ausdruck für das Ich der Persönlichkeit (vgl. Röm. 7., wo das ἐγώ, der ἔσω ἄνθρωπος, gegenübergestellt wird der ἁμαρτία, dem dem Ich fremden, feindseligen Tyrannen. So brauchen auch die Griechen ἄνθρωπος neben ἀνθρωπίνη φύσις mit demselben Unterschiede vgl. Plut. de Stoic. repugn. T. XIII. p. 362. ed. Hutt. οὐ κατὰ τὸν ἄνθρωπον καὶ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν und gleich nachher: ὑπὲρ τὸν ἄνθρωπον καὶ ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν.) Das alte Ich ist das ἐγὼ σαρκικός (Röm. 7, 14.), ἐγὼ ἡ σάρξ (ebendas. v. 18.), und die Wahl des Ausdruckes: „der alte und der neue Mensch" ist deswegen so bedeutsam, weil sie auf's engste mit der Erkenntniss des Ap. zusammenhängt, dass die Umänderung, welche die Erlösung wirkt, nur eine παλιγγενεσία (Tit. 3, 5. vgl. Joh. 3, 3.), d. h. eine Aenderung ist, welche nicht blos einzelne Seiten des menschlichen Wesens, sondern das ganze Ich afficirt, welche eine Umkehr des ganzen persönlichen Verhältnisses und der Grundrichtung des ganzen Lebens ist (2 Cor. 5, 15. μηκέτι ἑαυτοῖς ζῆν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. vgl. καινὴ κτίσις 2 Cor. 5, 17.)

Den unseligen Zustand des alten Menschen bezeichnet der Apostel durch das Praedicat: τὸν φθειρόμενον u. s. w. Chrysost. sagt: ἡ δὲ ἀκολασία εἰς οὐδὲν τελευτᾷ. Ὥσπερ αἱ ἐπιθυμίαι αὐτοῦ (τοῦ παλ. ἀνθρ.) φθείρονται οὕτω καὶ αὐτός. Allein dieser Gedanke findet nicht seine Rechtfertigung im antithetischen Satzgliede v. 24. Wir haben um des Satzverhältnisses willen das Recht, in unserm Verse den Gegensatz von dem dort erwähnten Praedicat des neuen Menschen τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα zu suchen. Dies finden wir nur, wenn wir φθείρ. in der Bedeutung nehmen, in der wir es 1 Cor. 15, 33. 2 Cor. 11, 3. finden: sittlich zu Grunde richten,

d. h. φθειρόμ. bezeichnet nicht blos das Eitle, Nichtige, sondern das Widergöttliche dieses elenden Zustandes. Das partic. praes. (nicht imperf., wie Bengel will) ist hier durchaus nothwendig, weil der Ap. den παλαιὸς ἄνθρωπος sich ja noch gegenwärtig, als etwas erst abzulegendes denkt. Sie sind neugeschaffen, aber in Christo Jesu (2, 10.), vor Gott sind sie gerecht kraft des Blutes der Versöhnung und erwacht zur Freiheit der Kinder Gottes; aber in dieser Freiheit sind sie erst kräftig geworden, die Feinde zu bekämpfen, die wider ihre Seele streiten. Aus dem ἀπεθάνετε zieht der Ap. nur erst als Folgerung: νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (Col. 3, 3.), wie es im Röm. Briefe (6, 6.) heisst, dass der alte Mensch mitgekreuzigt wurde in der Taufe auf den Tod Christi, damit der Leib der Sünde vernichtet werde, dass wir nicht mehr dienen der Sünde. Nur die Versöhnten und Gerechtfertigten kämpfen den guten Kampf des Glaubens; es giebt erst der Friede der Versöhnung die Kraft und das gesunde Leben göttlicher Heiligung (Röm. 5, 10. 11.). Uebrigens liegt in dem Worte φθείρ. nur die Beziehung auf das, was der παλ. ἄνθρ. gegenwärtig erfährt; das Verlorenseyn für das Leben der Ewigkeit, welches z. B. Oekumen. hier auch mit angedeutet findet, drückt der Ap. regelmässig durch ἀπολλύμενος aus (1 Cor. 1, 18. 2 Cor. 2, 15. 4, 3. 2 Thess. 2, 10.). Κατά wie oft bei dem Ap. (s. Win. S. 341,): „gemäss" als Bezeichnung eines causalen Verhältnisses. Die Auflösung der ἐπιθ. τῆς ἀπάτης in ἐπιθυμίαι ἀπατηλαί ist sprachlich hier wie überall falsch, wo dem Substantiv durch den Artikel die substantivische Geltung gesichert ist. Ἀπάτη (vgl. ἐξαπατᾶν Röm. 7, 11. 2 Cor. 11, 3.) ist wie 2 Thess. 2, 10. Heb. 3, 13. Betrug. Die letzten Stellen werden zugleich den Gebrauch des Wortes hier erklären. Dort ist die ἀπάτη als Eigenschaft der ἁμαρτία genannt, hier wird metonymisch diese Eigenschaft der Sünde für das Wort ἁμαρτία selbst um des Gegensatzes zu ἀλήθεια willen stehen. Die ἐπιθυμίαι τῆς ἁμαρτ. werden also hier nach ihrem Verhältnisse zur ἀλήθ. die Lüste des Betrugs genannt. Die Sünde sendet ihre Lüste aus und von Anfang an den Schein der Wahrheit annehmend betrügt sie durch sie zum Tode. Die gewöhnlich angenommene Bedeutung error stimmt nicht mit dem

sonstigen Gebrauche des Wortes bei dem Ap. überein, am unpassendsten ist Bengels Erklärung: error ethnicus, da die Gegensätze von παλ. und καιν. ἄνθρ. viel allgemeinere sind.

V. 23. ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν V. 24. καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον, τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.] Was die Worterklärung betrifft vgl. die guten Bemerkungen von Tittm. syn. N. T. 1. p. 60 sq. Bähr zu Col. 3, 10. S. 253 fg. Ἀνανεοῦσθαι hält noch Wahl für das Medium: sich erneuern. Schon sprachlich scheint dagegen zu sprechen, dass nie, selbst nicht in der Bedeutung: in memoriam sibi revocare (Suid. ἀνανεωσάμενος, ἀναμνησθείς, Gat. zu Anton. p. 94., welcher Gebrauch wohl am richtigsten aus der ursprünglichen Phrase: ἀνανεοῦμαί τι τῇ μνήμῃ Thom. Mag. p. 28. ed. Ritsch. erklärt wird,) besonders aber nicht da, wo die ursprüngliche Bedeutung des Wortes dem Medium geblieben ist, das Medium die reflexive Kraft verloren hat, sondern als Transitivum significatione activa gebraucht wird. S. Thucyd. 5, 18. und in den häufigen Stellen bei Herodian. 2, 6, 15. 4, 8, 2. 5, 3, 22. 8, 2, 12. Thom. Mag. p. 28 sq. ed. Ritsch. ἀνανεῶ δὲ ἐπὶ τοῦ ἐνεργητικοῦ ἀδόκιμον. Auch da, wo verjüngen in der tropischen Bedeutung: erquicken gebraucht ist, lesen wir ἀνανέου σεαυτόν (Antonin. 4, 3., wo nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergegangenen οὐδαμοῦ γὰρ οὔτε ἡσυχιώτερον οὔτε ἀπραγμονέστερον ἄνθρωπος ἀναχωρεῖ ἢ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, wenn es nun heisst: συνεχῶς οὖν δίδου σεαυτῷ ταύτην τὴν ἀναχώρησιν καὶ ἀνανέου σεαυτόν es wohl kaum etwas anderes bedeuten kann.) Es ist vielmehr um so gewisser hier recentari, mit welchem Worte des Dichters Mattius bei Gellius (N. A. 15, 25. jamjam albicascit Phoebus et recentatur Commune lumen hominibus) Nonius das griechische ἀνανεοῦσθαι vergleicht (s. Gat. zu Anton. p. 93.), als es Bezeichnung der Entstehung (νεός vgl. νεανίας, νεοσσός) nicht des Wesens (καινός verwandt mit καθαρός) des neuen Zustandes ist und die Entstehung des neuen Zustandes von dem Menschen abhängen zu lassen, der handgreiflichste Widerspruch mit der Lehre des Apostels wäre: αὐτοῦ (τ. θεοῦ) ἐσμεν ποίημα (2, 10. vgl. zu κτισθέντα

v. 24.). Der Apostel spricht jedoch hier nicht direct davon, dass Gott diesen neuen Zustand herbeiführe, sondern er sagt nur, dass sie gelehrt seyen, neu (verjüngt) zu werden. Die nähere Erklärung giebt der Ap. in dem durch καί verbundenen Satz (vgl. über καί zu 1, 20.).

In welchem Verhältnisse die Erwähnung des πνεῦμα τοῦ νοός zum vorhergegangenen Satze stehe, darüber s. zu κατὰ προτέρ. ἀναστρ. v. 22. Die Verbindung πνεῦμα τοῦ νοός findet sich nur hier. In ihr selbst liegt die Unmöglichkeit unter πνεῦμα das πνεῦμα θεῖον zu verstehen, wie schon Oekumen. u. A. wollten, klar am Tage. Ueber den Dativ s. dann Win. S. 175. Ueber νοῦς vgl. zu 4, 17. In der Begriffsbestimmung von πνεῦμα wird man alle die Versuche von vorn herein bei Seite legen müssen, die mit den modernen Unterscheidungen von Vernunft, Verstand u. dgl. an die Erklärung des Sprachgebrauchs des Apostels oder des Alterthums überhaupt gehen. Unter den vorhandenen Untersuchungen ist die Abhandlung von Olshausen de naturae humanae trichotomia opuscc. p. 143 sqq. bei weitem die beste. Dennoch kann ich nicht ganz übereinstimmen. Das Verhältniss von πνεῦμα zu ψυχή wird nicht daraus klar, dass man sich πνεῦμα als die vis superior, ψυχή als die vis inferior denkt*). Das ist nur die eine Seite des Verhältnisses. Betrachtet man überhaupt πνεῦμα und ψυχή als Bezeichnungen von verschiedenen Theilen (wie man sich auszudrücken pflegt) der menschlichen geistigen Individualität, also in einem solchen Verhältniss zu einander stehend, wie Vernunft und Empfindung, so würde sich schwer erklären lassen, wie dieselbe Sprache doch wiederum mit demselben Worte die ganze Individualität, wie wir, wenn wir sagen: die Geister und die Seelen der Verstorbenen, habe bezeichnen können. S. πνεύματα Heb. 12, 23. vgl. mit 1 Pet. 3, 19. und ψυχαί Apoc.

*) In jener Stelle des Hermes bei Stob. 1, 1, 40. erscheint das πνεῦμα als das Unterste: ἡ ψυχὴ δὲ ἀνθρώπου ὀχεῖται τὸν τρόπον τοῦτον· ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ· ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι· τὸ πνεῦμα δὲ διῆκον διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αἵματος κινεῖ τὸ ζῶον καὶ ὥσπερ τρόπον τινὰ βαστάζει.

6, 9. 20, 4. Pindar. threnor. fragm. 3. Plut. plac. phil. 1, 8. Das Verhältniss der Worte ψύχη, καρδία, νοῦς, πνεῦμα wird vielmehr dieses seyn. Ψύχη bezeichnet die Unmittelbarkeit des persönlichen Lebens, καρδία dasselbe als innerliches Leben einer menschlichen Person, νοῦς ist der dieser Existenz und diesem Leben entsprechende habitus, πνεῦμα die bewegende Kraft, welche den habitus hervorruft und bedingt. So geschieht es nun, dass ich das Ganze des innern Menschen nach der ihn bewegenden Kraft oder nach seiner existirenden Persönlichkeit ψύχη oder πνεῦμα nennen kann. So erklärt sich, wie das πνεῦμα nicht allein als das Höhere, sondern auch als das Allgemeinere erscheinen kann, so dass es der concrete Ausdruck für eine Richtung oder Stimmung im Allgemeinen wird, wie z. B. πνεῦμα πραότητος 1 Cor. 4, 21. Gal. 6, 1. Die weitere Begründung und Ausführung des Gesagten gehört nicht hieher. Es erklärt sich uns hieraus schon, wie πνεῦμα so mit νοῦς verbunden werden konnte, und es bezeichnet dann τὸ πνεῦμα ἐν τῷ νῷ (Chrysost.) das innerste Princip der menschlichen Gesinnung, quod in ipsa mente est intimum (Beza), ut significaret, et ibi initium fieri renovationis, quia sedes illa est fidei et cognitionis Christi, et ipsum quoque perpetua renovatione egere (Zanch.). Demnach wäre der Ausdruck hier gleich mit ὁ ἔσω ἄνθρωπος, nur dass dieses den Geist im Gegensatze zum Fleisch als Eigenthum einer Persönlichkeit, jenes dasselbe nach seinem allgemeinen Charakter und Wesen bezeichnete (vgl. zu 3, 16.). Es muss das Innerste des Menschen erneut werden, weil selbst in dem Innersten nichts ist, als ein Wollen, welches zu ohnmächtig ist, um das Vollbringen zu finden (Röm. 7, 18.). Das „Anziehen des neuen Menschen" erhellt nach seinem Sinne aus dem Gegensatze zu dem ἀποθέσθαι. Die ganze Vorstellung der jüdischen Theologie vom Nacktseyn des Adam nach dem Fall und dem Wiederbekleiden desselben mit den Kleidern der Schekinah (נלבש בגדי שכינה) nach der Reue, die eine halbe Wahrheit auf verdrehte Schriftstellen stützt (s. Schöttg. hor. hebr. p. 694 bis 703. und p. 572.), gehört nur als entfernte Analogie und als erläuterndes Beispiel vom bildlichen Gebrauche des לבש hieher. Dass in καινόν das studium fidelium im Gegensatze

zu dem nativum (νεόν) ausgedrückt sey (Bengel), liegt nicht im Geringsten im Worte, ja die καινὴ κτίσις ist nur die Frucht der Gemeinschaft mit Christus, welche Gott wirkt (vgl. 2 Cor. 5, 18. und Eph. 2, 8—10.). Die Activität des Gläubigen liegt hier vielmehr blos in dem Verbum ἐνδύσασθαι nach seinem Gegensatze zu ἀποθέσθαι, nicht dass das Wort an sich nur da gebraucht werden könnte, wo von selbstständiger Activität die Rede ist (vgl. 1 Cor. 15, 52. 53. ἀλλαγεῖσθαι, ἐνδύεσθαι). Das nähere Verhältniss zu dieser Thätigkeit des Einzelnen ergiebt sich aus dem Praedicate: τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα. Der Zustand erscheint hier als vollendet, wie 2, 10.; der καινὸς ἄνθρ. ist bereits geschaffen, und so wenig dort von einer idealen, ausser den Gläubigen befindlichen Schöpfung die Rede war, so wenig hier. (Was Col. 3, 10. dagegen beweisen solle, wie Rückert meint, ist nicht einzusehen. Dort ist der καινὸς ἄνθρωπ. der ἀνακαινούμενος, der erneut wird, die beständige Erneuerung erfährt; erneut aber wird er nach dem Bilde dessen, der ihn erschaffen hat. Αὐτόν kann nach den Regeln der Grammatik nur seyn: τὸν νεόν. Zweifelten wir noch, so machte unsere Stelle klar, dass das κτίζειν den Act Gottes bezeichnet, kraft dessen der neue Mensch entsteht. Auch dort wie hier ist aber der Act ein geschlossener, vergangener.) Geschaffen ist er von Gott durch das Geschenk seiner Gnade, durch Christus, in welchem Alles neu wird, mit welchem verbunden durch den Glauben der Einzelne Vergebung der Sünden und die Kraft eines neuen Lebens in der Gabe des heiligen Geistes empfängt (vgl. 1, 3—14.). So ist das Alte Neu geworden, das Kind des Zorns ein Kind der Gnade. Aber neben dem neuen Menschen lebt noch der alte, es bleibt die πάλη (Eph. 6, 12.); jedoch nur mit der Gewissheit des Sieges (1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. Eph. 6, 16.), wie ehedem mit der Gewissheit der Niederlage (Röm. 7, 22, 24.). Wir selbst ziehen nun den neuen Menschen nur in dem Maasse an, als wir den alten ablegen, und so ist das Anziehen des neuen der bildliche Ausdruck für das Wachsthum in der Gemeinschaft mit dem Erlöser, für die Förderung in dem Leben der Heiligung, in welchem des Christen eigentliche Thätigkeit erst beginnt, der da frei geworden ist durch den freimachenden Ruf der Gnade.

Der Ausdruck κατὰ θεὸν κτισθ. findet seine Erläuterung in der Parallelstelle Col. 3, 10. vgl. mit 2 Cor. 3, 18. Röm. 8, 29. (S. Bähr S. 257.) Nach dem Bilde Gottes oder zu dem Bilde des Sohnes, Beides sagt der Apostel. Es ist aber auch Beides ein und dasselbe, vgl. zu 5, 5. Der neue Mensch ist nach Gott, nach seinem Bilde geschaffen, der alte war das nicht, denn das war das ἐγὼ σαρκικός, dessen Sinnen ἔχθρα εἰς θεὸν (Röm. 8, 7.) ist. Die Carricatur ist kein Bild mehr, hätte sie jedoch keine Aehnlichkeit, so wäre sie nicht Carricatur. Nur steht es der Carricatur nicht wohl an, sich ihrer Aehnlichkeit zu rühmen.

Der Ausdruck κατὰ θεὸν κτισθείς, mehr noch Col. 3, 10., enthält aber eine offenbare Anspielung auf die Erzählung der Genes. 1, 27. Der erlöste Mensch ist der nach Gott geschaffene, der unerlöste geht zu Grunde nach den Lüsten des Betruges; die Welterlösung ist Erneuerung der Weltschöpfung und auch so wird klar, wienach der Weltschöpfung Ziel die Offenbarung der Weisheit Gottes in der Erlösung genannt wird (vgl. zu 1, 10. 3, 9, 10.).

Der Zusatz ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας erhält seine Erklärung zunächst durch die genaue Beobachtung des antithetischen Satzes. Die Auflösung von τῆς ἀληθείας in ein Adjectivum (so Luther, Calvin, Beza, Piscator und die Mehrzahl der Ausleger) widerspricht der Natur des Gegensatzes hier, wie den sprachlichen Gesetzen überhaupt, und was Chrysost. und nach ihm Theophylakt und Oekumenius von einer δικ. κ. ὁσιότ. τυπικὴ der Juden bemerken, welcher diese δικ. κ. ὁσ. τῆς ἀληθ. entgegengestellt werde, das liegt gänzlich ausserhalb des Zusammenhanges. Die Natur der Genitivverbindung erlaubt ferner nicht, in δικ. ὁσ. ἀληθ. drei coordinirte Tugenden zu sehen, was nach dem Vorgange des Pelagius Wenige wollten. Der ἀπάτῃ gegenüber kann ἡ ἀλήθεια nichts anderes seyn, als die Wahrheit, die in Jesu und mit ihm und durch ihn auch für die Seinen da ist. Die Aeusserungen dieser ἀλήθ. sind δικαιοσ. und ὁσιότης. Aehnlich Rückert. Die nähere Verbindung dieser Worte mit dem Vorhergegangenen ist jedoch durch die Erklärung von ἐν bedingt. Dass es nicht mit τὸν παλ. ἄνθρ. verbunden werden

könne, auch nicht so viel als εἰς sey (vgl. zu 4, 4.), wird nicht erst bewiesen werden müssen. Dass Col. 3, 10. εἰς ἐπίγνωσιν steht, ist ganz gleichgültig. Wenn blos ἐν τῇ ἀληθείᾳ stände, liesse sich des Morus und Flatt Meinung, das ἐν sey hier ἐν instrumentale, hören. Allein da ὅσιος bei dem Apostel nur Bezeichnung einer menschlichen Tugend, nicht der Göttlichkeit oder dergl. in abstracto ist, so ist auch diese Auffassung zu verwerfen, nach welcher unsere Stelle den widersinnigen und der apostolischen Lehre ganz entgegengesetzten Gedanken aussprechen würde, dass die Umänderung des Menschen durch die Früchte dieser Umänderung eingetreten sey. Ἐν wird auch hier wie 4, 4. das Element bezeichnen, in welchem diese Schöpfung sich äussert, es ist das Characteristicum des göttlichen κτίζειν. Die Sammlungen von Stellen der Alten, in welchen sich wie hier δικαιοσ. und ὁσιότης verbunden finden, wie sie Lamb. Bos exercitatt. p. 184. Wetstein zu u. St. beibringen, geben zunächst noch keine Auskunft über den Gebrauch der Worte bei dem Apostel. Wir finden auch bei ihm δίκαιος und ὅσιος eng verbunden Tit. 1, 8. die Adverbia Beider 1 Thess. 2, 10. Auch dort könnte man schwanken. Entscheidend aber ist 1 Tim. 2, 8. ὁσίους wegen der nähern Bestimmung χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ und Heb. 7, 26., wo Christus als ἀρχιερεὺς ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος bezeichnet wird. In beiden Fällen nämlich ist klar, dass die Bedeutung, welche Theophylakt in den beiden ersten Stellen dem Worte giebt und für die man sich (vgl. Buxtorf catalect. phil. theol. p. 21. Wetst. zu u. St. Tittmann syn. N. T. 1. p. 25.) auf die bekannten Stellen des Philo: ὁσιότης μὲν πρὸς Θεὸν, δικαιοσύνη δὲ πρὸς ἀνθρώπους θεωρεῖται des Polyb. 23, 10, 8. u. s. w. (vgl. Plat. Gorg. p. 507. A. B.) berief: fromm, Frömmigkeit nicht haben kann. Es lässt sich in den letzten Stellen wohl nur der Begriff der Reinheit oder Heiligkeit als der in den Context passende denken; denn die Bedeutung des „Gottgeweihten“ (Suid. ὁ ἑαυτὸν τῷ θεῷ ἀφιερώσας) widerspricht der Verbindung mit den andern Synonymen und scheitert an den Stellen Tit 1, 8. und 1 Tim. 2, 8. Die Bedeutung einer heiligen Reinheit passt aber auch für alle andern Stellen bei Paulus und ebenso in der unsrigen. Von ἁγνότης (2 Cor.

6, 6.) möchte es sich wohl so scheiden, dass in unserm Worte an sich der Zusammenhang dieses Zustandes mit der Einwirkung Gottes herausträte, während ἁγνότης Reinheit schlechtweg heisst.

Die Erwähnung der Gerechtigkeit und der heiligen Reinheit, dieser Wirkungen der Wahrheit, in denen die neue Schöpfung als in ihren Elementen eingetreten ist, würden wir nun auch als die Puncte betrachten müssen, die den Apostel in den nächstfolgenden Ermahnungen leiten. Denn v. 25 — 5, 2. spricht er offenbar von dem Ablegen dessen, was die Gerechtigkeit gegen Andere verletzt und zeigt auf die Liebe, die Erfüllerin dieser Gerechtigkeit; v. 4 — 20. ermahnt er zur Ausrottung aller und jeder Unreinheit nnd deutet auf die rechte Aeusserung und die gesunde Pflege der heiligen Reinheit des Innern hin. Der Apostel hat gewiss nicht so disponirt, wie jetzt der Ausleger thut; aber der Ausleger muss die tieferliegende Ordnung des scheinbar Regellosen mit der Nothwendigkeit finden, mit welcher die Einheit des Gedankens dem erleuchteten Lehrer göttlicher Wahrheit und Weisheit eben so natürlich ist, als die menschliche Schwäche sie sich zuvor künstlich zurechtlegen muss, um sich nicht zu verwirren.

V. 25. *Διὸ ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη.*]

Was der Ap. hier und in dem Folgenden abzulegen gebietet, ist nichts, was auch nicht eine heidnische Moral als Sünde bezeichnen und verbieten konnte. Der Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum besteht nicht in dem Inhalt der Sittengebote, sondern in den Motiven.

Die dem Apostel wohl bekannte Verwilderung der Sitten in der Heidenwelt lässt ihn aber zunächst an die gröbsten Ausbrüche der Sünde denken, vor denen er nun, ohne dass wir eine specielle Bekanntschaft einzelner Facta oder Personen voraussetzen dürften, sich ganz im Allgemeinen haltend, seine Leser warnt. Vgl. mit unserer Stelle Col. 3, 9. Zu ἀποτιθ. s. Wetst. und Raphel. annotatt. Polyb. p. 544. Ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησ. αὐτ. vgl. Col. a. a. O. μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους. Die Worte selbst erscheinen übrigens allerdings, wie schon Hieronymus bemerkte, als Reminiscenz an Zach. 8, 16. LXX. λαλεῖτε ἀλή-

θειαν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ. Unser Ausdruck entspricht dem hebr. איש את רעהו. Der Grund *ὅτι ἐσμ. ἀλλήλ. μέλη* ruht auf dem, was der Ap. vorher gezeigt hatte 1, 23. 4, 4. 12. vgl. 5, 30. Zu *ἀλλήλ. μέλη* vgl. Röm. 12, 5. Die Verbindung mit *ἀλλήλ.* ist nothwendig, da der Ap. von dem Verhältniss reden will, welches die Einzelnen nicht dem Ganzen, sondern gegenseitig verbindet. Wenn schon Chrysost. und Theodoret wie Pelagius hierin eine Argumentation aus dem natürlichen Verhältnisse der Glieder des menschlichen Leibes zu einander wahrnahmen, so scheint mir das unpassend. Der Ap. vergleicht nicht, sondern benennt das Verhältniss, in welchem sie ständen. Die Anerkennung dieses Verhältnisses war ihnen aber erst mit dem Glauben an das Evangelium gekommen. Es ist hier nicht von der Gemeinschaft die Rede, die auf dem schwanken Boden menschlicher Zuneigung steht, auf der Freundschaft, deren ultimum freilich auch ist: ut unus fiat ex pluribus (Cic. Off. 1, 17.); sondern der Ap. verweist sie auf die Gemeinschaft mit Christus, in der sie sich zu einander als Glieder eines heiligen Leibes verhalten. Ein solches Bewusstseyn schliesst die Lüge aus, *τὸ ἀληθεύειν* ist nicht mehr eine vereinzelte göttliche Gabe, welche Jener bewunderte und sagte: *ἔοικε τοῖς θεῶν ἔργοις* (Ael. V. H. 12, 59.); sondern wie Johannes sagt: *πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται· καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ* (1 Joh. 5, 1.); denn die Lüge ist vom Teufel (Jo. 8, 44.); Gott aber ist's, der uns errettet hat von der Macht der Finsterniss und versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe (Col 1, 13.), so dass wahrhaftig seyn nur eines der Kennzeichen derer ist, in welchen der Geist Gottes wohnet. Aber der Ap. sagt auch nicht: *ψεῦδος δὲ μισεῖ πᾶς σοφὸς καὶ χρήσιμος* (Menand. p. 208.); er beruft sich nicht auf das Bewusstseyn der eigenen, selbsterrungenen Würde, die über die Lüge erröthen müsse; denn die Selbstschätzung treibt nie die Selbstsucht aus, welche in dem eigenen Interesse die zugängliche Seite für die Versuchnng zur Lüge sich erhält. Er sagt vielmehr: ein Jeglicher rede die Wahrheit mit seinem Nächsten, denn wir sind Glieder zu einander.

V. 26. *Ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν,* V. 27. *μηδὲ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ.*] Ps. 4, 5. findet sich in der Uebersetzung der LXX ebenso: *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε.* De quarto Psalmo hoc usurpatum, nulli dubium est. Hieron. vgl. Tertull. adv. Marc. V, 18. Schon Beza jedoch zweifelte daran, fand aber nicht viele Nachfolger. Der Zweifel entstand durch die, wie mir scheint, entschiedene Unmöglichkeit, den Urtext so zu verstehen, wie Paulus die Uebersetzung citirt. Die wörtliche Uebereinstimmung jedoch zwischen den LXX und unserer Stelle macht die Annahme einer zufälligen Aehnlichkeit höchst unwahrscheinlich. Hiezu kommt, dass der Ap. nach den Worten *ὁ ἥλ. μὴ ἐπιδ. κτλ.* den übrigen Theil der Psalmstelle scheint vor Augen gehabt zu haben.

Die Psalmstelle ermahnt solche, welche, statt zu Gott sich zu wenden, Eitlem und Lügenhaftem anhängen. Das erste Glied רגזו ואל תחטאו ist insofern unbestimmt, als רגז Erregung im Allgemeinen bezeichnet, der Context allein die Art der Erregung näher bestimmt. Das Parallelglied heisst: „sprecht in eurem Herzen auf eurem Lager und seyd stille.“ Aber auch hier ist אמרבלבב, wie עם ל״, ein neutraler Begriff, oft im schlimmen Sinne gebraucht zur Bezeichnung der nichtigen menschlichen Gedanken im Gegensatz zur göttlichen Wahrheit (vgl. Ps. 10, 6. 11. u. 13. 14, 1. 35, 25. Deut. 7, 17.), anderwärts jedoch auch als Bezeichnung des Zwiegesprächs mit sich selbst (vgl. Ps. 77, 7.) ohne weitere Nebenbeziehung. Macht uns nun schon der Zusatz: und seyd stille! geneigt, אמרו בלבבכם hier wie Ps. 77. zu fassen und zwar im Gegensatz zu v. 3. als Aufforderung zu einer Gott wohlgefälligen Aenderung in der Gesinnung, so bestätigt uns hierin noch mehr der Zusammenhang mit v. 6., welcher eine gleiche Aufforderung ausspricht. (Dass סלה v. 5. nicht etwa hier dazu dienen müsse, die neue Wendung eines Gedankens zu bezeichnen, darüber vgl. Ps. 52, 5. 68, 8. 77, 4.) So werden wir אמר בלבב von der Einkehr in sich רגז (wie schon der Chald., Kimchi, Aben-Esra, Vatable, Piscat.) vom Erbeben der Furcht, nämlich vor Gott fassen müssen. Wie die LXX nun die Stelle verstanden haben, darüber lässt sich vielleicht streiten. Wie mir scheint, ver-

standen sie sie nicht anders, als Paulus sie braucht. Auf keinen Fall jedoch können sie ὀργίζεσθαι gewählt haben, um den Sinn von רגז auszudrücken, den wir dem Contexte nach dort finden mussten. Wenn nun der Ap. hier die Worte in einem andern Sinne gebraucht hat, als der der entsprechenden Worte im Grundtext ist, so fällt das nicht auf. Das Citat soll nichts beweisen, sondern spricht eine allgemeine Ermahnung in einer Form aus, die der griechischen Uebersetzung des A. T's. entlehnt ist. Auch v. 25. bot eine specielle Ermahnung des Sacharja dem Ap. die Form zu seinem allgemeinen Gebote dar. Eben so leicht ist möglich, dass die Stelle aus den LXX proverbiell geworden war und dass darum der Ap. sich gerade ihrer bedient. Allein bedeutender sind die Schwierigkeiten der Sprach- und Sacherklärung.

Schon Wolf hat Beza, Piscator (comment. in omnes libb. N. T.), Grotius, Olear., Zeltner, welche nach ὀργίζ. ein Fragezeichen setzen wollten, durch die richtige Bemerkung widerlegt, dass dann nicht καί stehen könne. Mark's, Hannecken's Uebersetzung: nolite irascendo peccare lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen; ich glaube nicht, dass in solchem Falle Griechen wie wir Deutsche in: zürnt und sündiget nicht, die Negation auf beide Verbalbegriffe beziehen können. Ueber eine verwandte Brachylogie im Griech. vgl. Herm. cens. Med. Elmsl. p. 266. Doederl. commentat. de brachyl. serm. gr. et lat. p. 5 sq. Wenn Aeltere eine directe Aufforderung in ὀργίζ. sehen und ὀργίζεσθε übersetzten: zürnt auf euch (vgl. Anselmus poenitentiam agite), oder wenn sie es auf das Zürnen über die Untugenden Anderer (nach der Auslegung des Euseb. zu Ps. 4. in der cat., Anselm. nach der Auslegung Einiger bei Theophylakt, Oekumenius: ἀναμάρτητος ὀργὴ πρὸς τοὺς δαίμονας καὶ τὰ πάθη) bezogen, so zeigt sich das leicht als verfehlt. Die erste Erklärung ist sprachlich falsch; die zweite verstösst gegen den Zusammenhang. Es bliebe ja unbegreiflich, wie man sich das erste ὀργίζ., wenn man es für sich betrachtet, ohne allen Zusammenhang mit der zweiten Ermahnung ὁ ἥλιος κτλ. denken könnte, aus welcher wenigstens das folgt, was Cameron. mit Recht bemerkte: laudabilem iram apostolus hic non intellexit, sequitur enim: ne sol

occidat super iram vestram und was den Zusammenhang des Ganzen betrifft, so hat schon Wolf gut gesagt: cum de vitiis sermo sit, quae deponi debeant, de ejusmodi ira sermonem hic fieri necesse est, quae in se — vitii aliquid habeat oder richtiger, wie ich wenigstens sagen würde, quae in vitio esse potest. Winer (Gr. S. 258.) hält mit Theodoret („ὀργίζεσθε“ ἐνταῦθα ὑποστικτέον) den Imperativ für einen imperativ. permissivus: zürnen mögt ihr, nur sündigt nicht. Allein in diesem Falle nähme der Gedanke μὴ ἁμαρτάνετε eine so entschieden adversative Stellung gegen den Permissivus ein, dass man das καί nur etwa mit der Nachahmung des hebr. ו entschuldigen könnte; wie aber, was die Hauptsache ist, die Erlaubniss: zürnen mögt ihr, sich mit v. 31. πᾶσα ὀργὴ ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν in einer ungezwungenen Weise vereinigen lasse, kann ich nicht einsehen. Die gewöhnliche Ansicht ist die von Chrysost. und Theophylakt schon gegebene, welche von der bei weitem grössern Mehrzahl aller Ausleger angenommen wurde. Sie bezeichnet die Construction als hebraisirende, sieht in καί den Nachsatz eingeleitet, fässt dann ὀργίζ. conditional und übersetzt: zürnt ihr, so sündigt nicht. Allein dieser angebliche Gebrauch des hebr. Imperativs beruht auf einem Irrthum. Das ganze Gewicht solcher Stellen wie: rüstet euch und geht zu Schanden, höret's und versteht's nicht, beruht darauf, dass ich dem Imperativ seine imperativische Geltung lassen kann und ו ist hier nichts weiter als einfache Copula. So müssen wir also auch diese Erklärung verwerfen. — Bei der Wechselbeziehung der ersten mit der zweiten Ermahnung wird es daher räthlicher seyn zu versuchen, ob die Stellung der ersten dunkleren nicht etwa aus der zweiten deutlicheren klar werde. Was nun hier den verwandten Begriff παροργισμός betrifft, so hätte Holzhausen nicht die verfehlte Bestimmung früherer wiederholen sollen, dass παροργ. „einen Zorn im üblen Sinne“ bedeute, während schon Erasmus es gut durch irritatio erklärte im Gegensatz zu iracundia als habitus, und in der weitern Bemerkung richtig von dem redet, qui lacessitus sit injuria. Παροργίζ. ist die Erregung des Zürnens, die auf äussern Anlass entsteht, erzürnen (vgl. Eph. 6, 4. Röm. 10, 19. die LXX für הכעיס); dem Substantiv

aber, der klassischen Graecität fremd und im N. T. auch nur hier zu finden, werden wir hier nun die ursprüngliche Bedeutung (vgl. 1 Reg. 15, 30.) um so lieber lassen, als sie vollkommen in den Zusammenhang passt. *Παροργ.* nennt der Ap. den Zorn bei gegebener Veranlassung, die Erzürnung inclusive des Factums, das sie herbeiführte, und sonach ist in unserer Stelle nicht von der Leidenschaft des Zürnens schlechthin die Rede, sondern vom gegenseitigen Zorn bei gegebener Veranlassung. Dass hier eine Möglichkeit des Zürnens vorausgesetzt werde, ist klar. Sey es nun, dass man von dieser Gewissheit aus den ersten Satz deuten wollte: oder dass man in dem zweiten Satze eine Modification oder Erweiterung des ersten erblickte, genug, die bei weitem grössere Mehrzahl der Ausleger fand hier eine Condescendenz zur menschlichen Schwäche. *Σύμμετρα τῇ φύσει νομοθετεῖ· οἶδε γὰρ ὡς οὐκ ἀεὶ φέρει γενναίως ὁ λογισμὸς τοῦ πάθους τὴν προσβολήν. Παρεγγυᾷ τοίνυν λύειν ὅτι τάχιστα τὴν ὀργήν.* Theodoret. vgl. namentlich die Ausleger der Reformationszeit Beza, Megander, Bullinger u. s. w., dann Piscator, Calixt, Calov, u. s. w. Wenige nur getrauten sich zu folgern: res quidem adiaphora est ira (Rhenferd), oder gar wie Michaelis, den man hier selbst nachlesen möge: der Zorn sey ein nothwendiges Geschenk der Natur. Diese letzte Ansicht, an sich thöricht und unwahr, ist jedoch von der ersten nur relativ insofern verschieden, als sie Beide im Gegensatz zu v. 31., wo Zorn als die Aeusserung gegenseitiger Feindschaft schlechthin verboten ist, stehen. Condescendenz zu unsittlichen Schwächen kennt man überhaupt sonst an dem Apostel nicht, und schon das A. T. bezeichnet den Zorn als das zu Tilgende (Eccl. 11, 10. Ps. 37, 8.). In Beziehung auf diese und die andern Widersprüche, die in der Stelle selbst zu liegen scheinen, wurde erst neuerlich noch gefragt (Tholuck zur Bergpred. S. 186.): „spricht Paulus von einem verwerflichen Zorne, wie kann er das Sündigen vom Zürnen trennen? Spricht er aber von einem erlaubten, wie kann er ermahnen, ihn nicht über Nacht zu behalten“?

Vielleicht giebt es doch eine Lösung dieser Schwierigkeit. Aus dem zweiten Satze *ὁ ἥλιος κτλ.* könnte man einstweilen schliessen, dass die ganze Stelle weniger in das Kapitel

vom *Zorn*, als in das von der *Versöhnlichkeit* gehöre. Von der Versöhnlichkeit kann ich freilich nicht reden, ohne die Möglichkeit und Wirklichkeit des Zürnens vorauszusetzen (vgl. Col. 3, 12. und Röm. 12, 18.). Was es nun hier, wo er von dem Ablegen des alten Menschen redet, für eine Bedenklichkeit haben könne, die Möglichkeit des Zürnens vorauszusetzen (vgl. Matth. 5, 23 fg.), ist um so weniger abzusehen, als der Ap. im Folgenden es nöthig findet, an die Verpflichtung des ἐργάζεσθαι im Gegensatz zu κλέπτειν zu erinnern. Hier ist immer noch die Rede von dem, was der Mensch im Kampfe mit alten Neigungen zu thun habe, v. 32. zeigt erst der Ap., dass die ganze Wurzel aller dieser Verkehrtheiten ausgerissen werden müsse. Duo autem ut opinor sunt, sagt Seneca, ne incidamus in iram et ne in ira peccemus. Ut in corporis cura alia de tuenda valetudine, alia de restituenda praecepta sunt, ita aliter iram debemus repellere, aliter compescere ut vincamus. (de ira 1, 18.) Und von dem Letztern ist hier allein die Rede. In den Worten ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τ. παροργ. ὑμῶν spricht der Apostel das Verbot aus, dass der παροργισμός zur ὀργή werde. Ἐπιδύω vgl. Hom. Il. 2, 413. πρὶν ἐπ' ἠέλιον δῦναι. Deut. 24, 15. Des Hieron., Augustin hom. 42. vgl. Anselm und Pelag. Ansicht, es sey hier Sonne bildlich zu verstehen, gedenke ich blos; des Michaelis ungeniessbare Bemerkungen, der den Wortverstand urgirt, bilden den Gegensatz zu ihr. Ἐπί wird hier um der Anschaulichkeit des Bildes willen rein local genommen werden müssen.

In dem Ausdrucke wird weder eine Hindeutung auf den Abend, als die Zeit des Gebetes (Baumgart.), noch eine Anspielung auf die Nacht, als Hegerin und Pflegerin der aufgeregten Leidenschaft (s. Chrysost. und nach ihm mehrere Andere) liegen u. dgl., sondern wie Est. richtig bemerkt, der Sinn wird seyn: der Tag des Grolls sey auch der Tag der Versöhnung.

Mit dem Untergang der Sonne begann ja der neue Tag. (Vgl. das Gebot Deut. 24, 15.) Hierin kann zugleich eine Reminiscenz an die Ermahnung des Psalms: die Nacht zur Einkehr in sich zu benützen, enthalten seyn, und so würde unsere Stelle indirect die obige Erklärung der Psalmstelle rechtfertigen.

Dass übrigens, wenn man sich nach einer historischen Erklärung für die Wahl des Ausdruckes hier umsieht, die o. a. Stelle des A. T., nicht die bekannte Erzählung von den Pythagoräern bei Plutarch (de frat. am. cit. von Colomes., Grotius, Wetst. u. s. w.), denen es äusseres, buchstäbliches Gesetz war, sich vor Sonnenuntergang zu versöhnen, in geschichtlicher Verwandtschaft stehe, braucht nicht bewiesen zu werden. Das Gehässige des Zornes, das πικρόν und δυσδιάλυτον εἶναι, wovon Aristoteles (s. Hammond zu u. St.) redet, verschwindet, wo es als ein Gesetz heilig gehalten wird, den veranlassten Zorn so schnell als möglich wieder zu tilgen und unter Christen vor Allem muss dann in einem noch viel höherem Sinne eintreten, was der Dichter sagt: ὀργὴ φιλούντων ὀλίγον ἰσχύει χρόνον. Vgl. unten v. 31. und 32., wo die Tilgung aller πικρία u. dgl. als eben so nothwendig hingestellt wird, wie die Tugend des gegenseitigen Sichverzeihens, welche doch ohne vorkommende πικρία gar nicht ausgeübt werden könnte. Kehren wir nun zur Frage nach dem Sinn der Worte: ὀργίζ. κ. μὴ ἁμ. zurück, so sind wir dem Zusammenhange nach zur Annahme allerdings gezwungen, der Ap. habe die Möglichkeit des Zürnens vorausgesetzt und hierauf habe sich seine Ermahnung bezogen. Die Worte selbst aber scheinen mir in imperativischer Form das zu sagen, was ich mit: ich zürne und sündige nicht, ausdrücke. Ein Zorn, bei dem nicht Sünde ist, ist ein rechtmässiger Zorn; zürnt und sündiget nicht heisst also: zürnet in der rechten Weise. Es nimmt ὀργή dieselbe Stellung ein wie ζῆλος, es kann ein heiliger, es kann ein unheiliger Zorn seyn, ein ὀργίζ. καὶ ἁμαρτάνειν und ein ὀργίζ. καὶ μὴ ἁμαρτάνειν (über ζῆλος Röm. 10, 2. Gal. 4, 17. 2 Cor. 11, 2. u. s. w.); den unheilig Zürnenden sagt er: ὀργίζ. καὶ μὴ ἁμαρτάνετε. Der Ap. hat es mit Fällen zu thun, wie sie durch das Heraustreten des alten Menschen im christlichen Gemeinleben oft genug vorkommen konnten, Sünde auf der einen, Kränkung auf der andern Seite, als Folge: gegenseitiger Zorn. Der Eine kann nun immerhin der Beleidigte, der Andere der Schuldige seyn; der Ap. stellt die Regel ein für allemal hin: zürnt in der rechten Weise, ohne dass ihr sündigt. Dass es da nicht möglich sey, wo persönliche Erbitterung eintrat, überlässt er ihrem eigenen Urtheil;

wie die persönliche Erbitterung sofort zu tilgen sey, sagt er in der Fortsetzung der Ermahnung. So möchte also den Sinn wenigstens Castalio's Uebersetzung: ita irascamini ut ne peccetis richtig getroffen haben. Uebrigens widerspricht auch der Zusatz v. 27. μηδὲ κτλ. nicht dieser Auffassung der Stelle. Die Lesart μηδὲ hat Lachmann mit Recht nach ABDEFG. (s. A. bei Griesb.) für μήτε restituirt. (Vgl. Win. S. 410 Fritzsche zu Marc. S. 157. über diese Partikelverbindungen mit den Negationen im Allgemeinen s. die berichtigenden Bestimmungen von Hartung 1. S. 191—212.) So sehen wir denn, dass dieses „auch nicht" (s. Hartung 1. S. 210.) unsern Gedanken als einen vom vorhergegangenen verschiedenen bezeichnet. In den Worten liegt auch nicht das Gegentheil. Holzhausen meint zwar, „der daemonologische Ausdruck sage, lasst euch nicht zum bösartigen Zorne hinreissen" und weil es das heisse, müsse μήτε stehen. Allein die Annahme ist eben so falsch, als die ganze Art der Beweisführung.

Διάβολος kommt 1 Tim. 3, 11. 2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3. als Adjectivum in der Bedeutung verläumderisch vor. Möglich also, dass ὁ διαβ. bei dem Ap. der Verläumder hiesse, so hier auch einzelne Neuere nach Erasmus, Luther, Vatable, Er. Schmidt u. A. Allein schon das macht diese Annahme bedenklich, dass ὁ διάβολος sonst sich bei dem Ap. nur als Benennung des Teufels findet. Vgl. 6, 11. 2 Tim. 2, 26. und den häufigen Gebrauch des ὁ σατανᾶς. In unserer Stelle aber findet sich gar kein Grund, eine Ausnahme von dem gewöhnlichen Gebrauche zu statuiren. Denn wenn τόπ. διδ. wie χώραν διδόναι (womit es Gat. zu Anton. 3, 6. vergleicht, vgl. auch Luc. 14, 9, wo Schöttg. hor. hebr. p. 289. des rabb. נתן מקום, Röm. 12, 19., wo schon Wetstein Plutarch's τῇ ὀργῇ διδόναι τόπον citirt) Raum geben, Platz verstatten heisst und dies nun entweder so verstanden werden könnte, dass man dem Verläumder bei sich Eingang verstatte, oder dass man dem Verläumder überhaupt Anlass zur Verläumdung gebe, was sollte im ersten Falle nun hier gerade der Verläumder? Warum sollte der Versöhnlichkeit nun gerade nur die Verläumdung des Andern Eintrag thun, warum nun hier gerade nur die Verläumdung als Ursache des παροργισμ. gedacht werden? Als ob es nicht

genug andere Veranlassungen gäbe. In einer so allgemeinen Ermahnung ist die Rücksichtnahme auf solche vereinzelte Fälle ganz unmotivirt. Diejenigen aber, welche wie Erasmus meinten, der Ap. gebe als Grund für seine Ermahnung an: sie sollten nicht Anlass geben, dass man sie unter den Heiden verläumde, beschränken die Beziehung des διαβ. wieder eben so willkührlich, als der Ausdruck selbst für das, was der Ap. sonst so rund und deutlich als die dem Christen ziemende Furcht benennt: dass nicht der Name Gottes um ihretwillen gelästert werde (vgl. neben 1 Tim. 5, 14. Tit. 2, 8. besonders Röm. 3, 24. 1 Tim. 6, 1.), zweideutig wäre. Für ihren guten Leumund unter den Heiden hat er aber gewiss nicht sorgen wollen. Das wäre ein Motiv für die Versöhnlichkeit, etwa wie jenes des Seneca: illud quoque occurrat, quantum commendationis nobis allatura sit clementiae fama, et quam multos venia amicos utiles fecerit (De ira 2, 34.).

Warum aber warnt gerade der Ap. hier sie vor dem Teufel? Die Lüge ist auch des Teufels Werk (vgl. Act. 5, 3. Joh. 8, 44.), ja sie eigentlich recht κατ' ἐξοχήν, so dass des Chrysostomus Bemerkung: *οὐδέποτε γὰρ οὕτως ἔχει τόπον ὁ διάβολος ὡς ἐν ταῖς ἔχθραις* mehr unserer Stelle zu Liebe gemacht scheint. Auch die Erbitterung des gehegten Zornes kann es nicht seyn, was dem Ap. Anlass zu solcher Warnung gäbe; denn er scheidet diese Warnung von der vorhergehenden, da ja doch nach dieser Auffassung diese Warnung mit jener coincidirte. Ich glaube die Worte beziehen sich auf die Stellung des Teufels nicht zu dem Einzelnen, sondern zum Gemeinleben. Hievon ist dem Zusammenhange nach die Rede, die Versöhnlichkeit trägt die Schwächen des Gemeinlebens, fehlt sie, so ist der Feind des Reiches Gottes (Matth. 13.) geschäftig, das Unkraut auszusäen und die Gemeinschaft zu zerreissen. In einer ähnlichen Verbindung gedenkt auch der Ap. 2 Cor. 2, 11. des Teufels. Dort ermahnt er zur Liebe gegen den Gefallenen. Das Vergeben ist nöthig, damit wir nicht vom Satan übervortheilt werden. Im Cor. Br. hat es der Ap. mit der unzeitigen Strenge zu thun, welche erbittert und die Gemeinschaft scheidet; hier ist die Rede vom Groll, der an sich Scheidung der Gemeinschaft ist. So erscheint es passend, dass der Ap. gerade hier

dessen gedenkt, was der Satan gegen diese Gemeinschaft im Sinne hat, und warnt, dass sie nicht dem Teufel Raum verstatten sollten, ihre Einheit zu zerreissen.

V. 28. Ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω, μᾶλλον δὲ κοπιάτω ἐργαζόμενος ταῖς [ἰδίαις] χερσὶν [τὸ ἀγαθὸν], ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι.] Ueber ὁ κλέπτων, dass es nicht, wie Aeltere wollten, für ὁ κλέψας stehe, s. Win. S. 289. Auch hier ist es ein Zustand, den der Apostel als mit dem alten Menschen gegeben voraussetzt. Der Lügner soll nicht mehr lügen, der Zornige versöhnlich seyn, der Dieb arbeiten. Aber hier eben hat man sich an der nächstliegenden Bedeutung des Wortes gestossen. Dass die Dieberei bei diesen und jenen Völkern nicht als verboten geachtet worden sey (s. Wolf), ist eine unpassende Observation. Es handelt sich hier um Dinge, die dem alten Menschen auch dann noch ankleben, wenn der neue Mensch schon in ihm wirklich ist. Es handelt sich ferner um Zustände, die der Ap. voraussetzen kann, ohne Einzelne der Gemeinde näher zu kennen. Und dass er da die Facta der offenbaren Dieberei im engen Sinne des Wortes bei seinen Lesern vorausgesetzt hätte, das kommt mir höchst unwahrscheinlich vor. Schon Hieron. bemerkte daher: Ephesios monet, ne sub occasione emolumenti furti crimen incurrant, furtum nominans, omne quod alterius damno quaeritur. Für die weitere Bedeutung des Wortes beruft sich Lamb. Bos. observ. misc. c. 23. p. 102. auf jene Stelle in Artemid. oneirocrit. 3, 2. κλέπτειν γὰρ καὶ τὸ παραλογίζεσθαι ἔλεγον οἱ παλαιοί. S. ferner Calvin, Bullinger, Zanchius, Er. Schmidt u. A., unter den Neuern Holzhausen. Was nun aber die signific. verbi betrifft, so bezweifle ich, dass ὁ κλέπτων, ausser wenn es im Zusammenhange näher bestimmt ist, anders übersetzt werden könne, als Dieb. Dass jedoch Paulus nur das damit benannt haben sollte, was die Sprache des Volkes so nennt, einen declarirten Dieb, das wird man ebensowenig beweisen können. Der Ap. wird unter dem Worte ὁ κλέπτων die feineren und gröberen Diebereien zusammen begreifen. Die unnütze Frage, die Michaelis hier in seiner Weise behandelt und beantwortet: warum Paulus nicht die Wiedererstattung des

Gestohlenen gebiete, erledigt sich von selbst durch die Beachtung des Participiums. Es ist ja nicht von dem Factum eines Diebstahls die Rede, sondern von dem Laster und wie man sich da verhalten solle. Μᾶλλον δέ, über δέ nach Negationen s. zu v. 15. vgl. unten 5, 11. In den folgenden Worten schwanken die Mss. sehr auffallend. Tertull. (de resurr. c. 45.) hat blos ταῖς χερσίν, einige Mss. blos τὸ ἀγαθόν, andere ἐν τ. χερσὶ τὸ ἀγαθ., andere τὸ ἀγαθ. ταῖς χερσί, andere τὸ ἀγαθὸν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ, die recepta ταῖς χερσίν, einige andere unbedeutende Mss. τὸ ἀγαθὸν ταῖς ἰδίαις χερσίν, bedeutende Mss. (A D*E F G.) verschiedenen Charakters in Uebereinstimmung mit Basil. Epiph. Greg. v. Naz. und der Vulg. It. Hieron. Pel. u. A. (s. Griesbach) lesen: ταῖς ἰδίαις χερσὶν τὸ ἀγαθόν, wie Lachmann recipirt hat. Wenn man geneigt seyn könnte, von den äussern Autoritäten sich ganz los zu machen, so wäre es hier der Fall. Wenn hier nicht schon in alter Zeit Zusätze gemacht wurden, bleibt mir das Schwankende der Lesart in einer so einfachen Stelle unbegreiflich. Ich würde die Lesart des Tertullian ἐργαζομ. ταῖς χερσίν für die ursprüngliche halten (vgl. Mill. proleg. p. 1458.). Je leichter sie selbst der nähern Bestimmung bedürftig erscheinen konnte (vgl. z. B. solche Bemerkungen, wie die des Chrysostomus καὶ γὰρ ὁ κλέπτων ἐργάζεται ἀλλὰ κακόν), um so leichter boten andere Stellen des Ap. gerade hier Gelegenheit zu Glossemen 1 Cor. 4, 12. κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν. Gal. 6, 10. ἐργαζόμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας. Uebrigens will ich auf diese Vermuthung nicht viel Werth gelegt haben.

Arbeitet und schafft mit den Händen, die sonst stahlen, sagt der Apostel. Es war ein sehr verfehlter Gedanke, den Absichtssatz ἵνα eng so mit κοπιάτω ἐργαζ. verbinden zu wollen, dass der Nachdruck auf κοπιάτω läge und der Ap. sagte: arbeitet um mittheilen zu können, ihr die ihr sonst stahlt, um Almosen zu geben. Das sey, sagte man, gegen Leute gerichtet, welche ihre Diebereien durch Almosengeben gut machen wollten. (So Schöttgen, dessen Meinung Holzhausen vorträgt.) Man wäre gewiss nicht auf den Gedanken gerathen, den Ap. eine solche Singularität bekämpfen zu lassen, hätte man nicht eine Stelle aus Vajikra rabba gefunden, welche be-

sagt, der sey besser, der vom Eignen, als der, welcher von Erpresstem und Geraubtem gebe. Bei solchen Parallelstellen kann man freilich jede Specialität in der aller allgemeinsten Sentenz finden.

Ἵνα ἔχῃ ist vielmehr weitere Absicht des christlichen Erwerbs, welche der Ap. hier hinzuzusetzen nicht unterlassen will. „Damit er vermöge mitzutheilen dem Bedürftigen" (*Χρ. ἔχ.* 1 Cor. 12, 24.), fügt P. hinzu; denn wie an sich der Erwerb nie dem selbstsüchtigen Interesse dienen darf und die Absicht sich Schätze für sich zu sammeln als die Gesinnung des ungöttlichen Wesens vom Erlöser selbst bezeichnet wird (Matth. 6, 19.), so steht die Beschränkung hier in noch viel engerem Zusammenhange mit der Stellung aller der einzelnen Ermahnungen. Was sich für sie als Glieder des christlichen Gemeinlebens nach dem Wesen der *δικαιοσύνη*, in der sie neugeschaffen wurden, zieme, davon wird ja hier gehandelt. Da gilt es: stehlt nicht mehr, sondern arbeitet, um dem Bedürftigen mittheilen zu können.

V. 29. *Πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω, ἀλλ' εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας, ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν·*] *Πᾶς — μὴ* Win. S. 146. *Ἐκπορ. ἐκ τ. στόμ.* vgl. Matth. 15, 11. 18. exire ex ore u. Wetst. zu d. St. Der Begriff von *σαπρός* (*σήπω*) modificirt sich je nach dem Subjecte, dem es beigelegt wird, oder nach dem Gegensatze. Ueber den trop. Gebrauch des Wortes s. Lobeck zu Phryn. p. 377 fgg. vgl. Stellen bei Raphel. annotatt. Polyb p. 53 sqq., Alberti zu u. St. Kypke p. 297. Die Bedeutung des Wortes darf nun hier nicht enger gefasst werden, als es der Begriff des Gegensatzes erlaubt. Ein faules, schlechtes Wort ist hier alles, was den Zweck des christlichen Gemeinlebens stört, es sey boshaft oder unzüchtig, oder was es sey. Theodoret. *αἰσχρολογία, λοιδορία, συκοφαντία, βλασφημία, ψευδολογία καὶ τὰ τούτοις προσόμοια.* Vgl. Col. 4, 6. *ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἠρτυμένος* Prov. 25, 11. und Tholuck zu Matth. 5, 13. S. 117. Auch in der Stelle des Col. Briefes bezieht sich das *ἅλας* auf das Salz der Heiligkeit. Der Apostel bezeichnet jedoch hier diese Tugend des Christen

nicht als die Erscheinung der innern ὁσιότης (v. 24.), welches sie an sich ist, sondern als die Verpflichtung der Gerechtigkeit, die dem heiligen Gemeinleben der Christen nicht durch eigene Unheiligkeit Eintrag thun dürfe, vielmehr nach Kräften es zu fördern habe.

Ἀλλ' (sc. ἐκπορευέσθω) εἴ τις ἀγαθὸς πρός tauglich Röm. 15, 2. tüchtig in bestimmter Beziehung, sonst mit εἰς vgl. Elsner p. 219. Kypke zu u. St. in derselben Bedeutung auch sq. inf. Ael. V. H. τοξεύειν ἀγαθοί vgl. die von Kypke cit. St. Lucian Tox. p. 53. Die Lesart πίστεως für χρείας erscheint, wie auch das Gewicht der kritischen Autoritäten für die zweite entscheidet, nur als Emendation des schwierigen χρείας. Den Sinn haben aber die Alten schon richtig getroffen. Hieron. juxta opportunitatem loci, temporis et personae aedificare audientes. Theodoret. τοῦτον (τὸν λόγον) εἰς καιρὸν προσφέρειν κελεύει. Theophyl. ὅπερ οἰκοδομεῖ τὸν πλησίον ἀναγκαῖον ὂν τῇ προκειμένῃ χρείᾳ. Die Verbindung selbst: „Erbauung des Bedürfnisses" wird aus der Natur des gen. object. zu erklären seyn, der so oft weitere Abhängigkeitsverhältnisse ausdrückt. Erbauung, die das Bedürfnisss befriedigt. vgl. Win. S. 157.

Der Ap. sagt nicht: erbauliche Worte im Allgemeinen sollten sie reden, sondern dienlich zur Erbauung, wie man sie gerade bedarf. Eine solche Ermahnung, an sich nothwendig, ist uns besonders hier begreiflich, wo, wie sich aus der hinzugefügten Absicht ἵνα κτλ. zeigt, der Ap. nicht von dem Charakter der Rede im Allgemeinen, sondern von der, die Andere gewinnen soll, redet. Διδ. χάριν ist sehr verschieden, und in der Regel sehr falsch erklärt worden. Ganz seltsam schon Chrysost. ἵνα χάριν σοι εἰδῇ ὁ ἀκούων — ἢ ἵνα κεχαριτωμένους αὐτοὺς ἐργάσηται. vgl. Theophyl., Oekumen., welche an die göttliche Gnade denken. Allein, was das Letztere betrifft, so wäre der Ausdruck eben so singulär, als der Gedanke. Ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικόν sagt zwar der Ap. Röm. 1, 11.; aber der so sehr verschiedene Ausdruck berechtigt nicht im Geringsten, den Worten in unserer Stelle gleichen Sinn unterzulegen. Eben so verkehrt war es, sich auf Stellen,

wie Col. 4, 6. ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι oder Luc. 4, 22. οἱ λόγοι τῆς χάριτος für die Erklärung unserer Worte zu berufen. Dass χάρις Anmuth heissen könne, weiss man; was nun „Anmuth geben" hiesse, wüsste man nicht im Geringsten. Die Meinung Theodoret's aber (χάρ. δὲ τὴν θυμηδίαν ἐκάλεσε· τουτέστιν ἵνα φανῇ δεκτὸς τοῖς ἀκούουσι), welcher Luther (dass es holdselig sey zu hören), Calov, Raphel. Kypke u. A. neuerlichst auch Rückert beipflichteten, lässt sich sprachlich durchaus nicht rechtfertigen. Διδ. χάριν, bei den Griechen häufig genug, heisst nie Wohlgefallen erregen, erzeugen; überall nur: einen Gefallen, eine Wohlthat erzeigen. Die Stellen, die man dafür gesammelt hat, beweisen nur das Gegentheil, wenn sie nicht wie die bei Raphel. (annotatt. Polyb. p. 545.) πρὸς χάριν ἀκούειν, λέγειν, ganz und gar am ungehörigen Orte stehen. Plut. sagt von Speisen für kranke Zustände de sanit. tuend. bei Kypke: οὐδεμίαν ἡδονὴν οὐδὲ χάριν ἀποδίδωσι, d. h. gewährt kein Vergnügen und keine Wohlthat. Die Stelle aus Eurip. supplic. v. 400. (ed. Bothe) findet sich auch bei Rückert, nur dass er die Worte ὁ δ' αὐτίχ' ἡδὺς καὶ πολλὴν διδοὺς χάριν Εἰσαῦθις ἔβλαψ' von einem λόγος gesagt seyn lässt, während das Euripides von einem Manne sagt. Es heisst aber auch dort nichts Anderes, als Med. v. 702. πολλῶν ἕκατι τήνδε σοι δοῦναι χάριν, γύναι, πρόθυμός εἰμι, oder bei Plut. Agis c. 18. καὶ δεδωκότα χάριν, τὴν τοῦ ἀνδρὸς αὐτῇ σωτηρίαν. Theseus c. 34. (35.) καὶ χάριν ἠξίου ταύτην αὐτῷ δοθῆναι Nicol. Damasc. Hist. p. 234. ed. Cor. im Prodr. bibl. Hell. ταύτην τὴν χάριν — Gunst, Gefallen, Wohlthat erzeigen. Χάρις, in dieser Bedeutung hat der Ap. auch 2 Cor. 1, 15. 8, 6. Von ihr abzugehen, hat man nun nicht den geringsten Grund. Wer dem Bedürfniss abhilft, erweist dem Andern einen Gefallen, eine Wohlthat, im Gegensatz zu dem Schaden des Geschwätzes, welches, weit entfernt gesunde Bedürfnisse zu befriedigen, faule Speise darbietet. Dem Sinne nach traf das Beza, Grot., Elsner, unter den Spätern Flatt richtig. Beza: gratiam appellat, quod ad progressum in charitate et pietate pertinet. Grot.: per quem bene merearis de auditoribus. Flatt (mit Morus) ita ut beneficium afferat audientibus.

V. 30. *Καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.*] Mit Unrecht trennt Lachmann diesen Satz als gesonderte Ermahnung von dem vorigen. Das unheilige Wesen in seinen Aeusserungen ist nicht nur eine Verletzung des Andern, zu dessen Erbauung wir zu wirken berufen sind, sondern, was noch mehr ist, Verletzung der Heiligkeit Gottes, der in seinem heiligen Geist in uns wohnt. Vgl. 1 Thess. 4, 8. 1 Cor. 3, 16. 17. Der Audruck *λυπεῖν* findet sich in dieser Verbindung nur hier. Aehnlich ist *παροξύνειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* LXX Jes. 63, 10. (עצב). Passende und nicht passende Stellen über den Gebrauch von *λυπεῖν*, der an sich bekannt, hier nicht ungewiss ist, s. bei Raphel. annotatt. Pol. p. 546. Herod. p. 538. Dass *λυπεῖν* heisse: „thun, was einem zuwider ist" (Holzhausen), soll aus Arrian. exp. Alex. 6, 29, 5. (welche Stelle Raphel. Polyb. citirt hat) *ἐλύπησε δὲ αὐτὸν ἡ παρανομία ἡ ἐς τὸν Κύρον καὶ Καμβύσου τάφον* und Röm. 14, 15. (s. dort Rückert und Reiche vgl. Steiger zu 1 Pet. 1, 6.) folgen. Wie? wird Niemand begreifen.

Dass der Ausdruck anthropopathisch sey, ist zur Genüge schon von Hieron. und Ambros. verhandelt worden. Wichtiger ist zu beachten, dass eine solche Ausdrucksweise nur dann entstehen konnte, wenn dem Schreibenden das *πνεῦμα ἅγιον* eine objective Realität war. Denn dass *τὸ πν.* die christliche „Gemüthsverfassung" sey, was man noch neuerlichst als Erklärung von *πνεῦμα ἅγιον* beigebracht hat (s. Reiche zu Röm. 8, 16. Th. II. S. 130 fg.), ist eine noch schlechtere Erklärung als die des Thom. Aquin, vgl. auch Bugenhagen, dass hier *τὸ πν. ἅγ.* die einzelnen Christen seyen, in denen der Geist wohne. Solche Erklärungen verdienen keine Widerlegung.

Die Christen sind Tempel Gottes als Tempel des heil. Geistes. Was wider den Geist in ihnen geschieht, ist wider Gott geschehen; denn der Geist ist Gott (vgl. zu 2, 22. S. 268.), wie er Gottes ist und nicht der Menschen. Wie sie Gott betrüben können, können sie den Geist Gottes betrüben, denn er wohnt nur in ihnen und ist nicht sie selbst oder ihr Gemächte; er ist nicht ein menschlicher Zustand, sondern die innere Wurzel

aller christlichen Zustände, von Gott selbst dem Gläubigen gegeben (s. 1 Thess. 4, 8), als das σπέρμα des neuen Menschen (vgl. 1 Joh. 3, 9. mit Tit. 3, 5.). Für den Nichterlösten ist die Sünde eine Uebertretung des Gesetzes (Röm. 4, 15. u. s. w.), für den Erlösten eine Verletzung des heil. Geistes. Es ist die unmittelbare Verletzung dessen, der jetzt in unsern Herzen wohnt; und wie das ganze Verhältniss des Gläubigen das einer persönlichen Wesensgemeinschaft geworden ist, da er nicht mehr δοῦλος, sondern υἱός ist, so drückt der Ap. das Verhältniss der Vergehungen des Christen zu Gott durch ein Wort aus, welches diese persönliche Gemeinschaft voraussetzt und aus ihr allein erklärlich wird. Die Leser des Briefes aber sollte das Wort nicht zu dieser Reflexion, sondern in unmittelbarer Weise zu dem Gefühle bringen, dass das λυπεῖν nicht blos Menschen (vgl. λυπεῖται Röm. 14, 15. und Rückert u. Reiche zu d. St.), sondern den heiligen Geist treffe, dass sie da nicht betrüben könnten und dürften, wo von ihrer Seite nur Dank und Liebe statt finden sollte. Es ist die Vergehung durch dieses Wort, welches unmittelbar an die Kindlichkeit des Glaubens appellirt, als Verletzung der Liebe zu Gott bezeichnet. Contristatio ejus nostra indignitas est, quae filios Dei nos prohibet appellari. Calov. Weitere Fragen über die Beziehungen dieser Ermahnung knüpfen sich an die Erörterung des Zusatzes ἐν ᾧ κτλ. und das ganze Verhältniss der Stelle zu Jes. 63, 10. Wenn nämlich dem Ap. wirklich diese Stelle vorschwebte, so konnte das nicht ohne die Beziehung auf die mit dem λυπεῖν zugleich gesetzte Entfremdung Gottes von den Menschen ausgesprochen werden, wie es dort im Parallelsatze heisst nach den LXX: καὶ ἐστράφη αὐτοῖς εἰς ἔχθραν, αὐτὸς ἐπολέμησεν αὐτούς. Obwohl nun die Wirklichkeit dieser Reminiscenz mit den Worten unseres Satzes durchaus nicht erwiesen werden kann, so liegt doch im Zusatze selbst etwas, welches uns hindert, mit Chrysostomus u. A. denselben als ἡ προσθήκη τῆς εὐεργεσίας zu bestimmen, ἵνα μείζων γένηται ἡ κατηγορία. Denn die Erinnerung an die Wohlthat des empfangenen Geistes hätte der Ap. doch wohl schwerlich hier, wo er sie ermahnt, nicht gegen den heil. Geist zu sündigen, so eingeleitet, dass er ihnen durch ἐσφραγίσθ. (s. zu 1, 13. S. 71.) die Gewissheit ihrer κλη-

ρονομία vorgehalten haben würde. Fassen wir hingegen λυπεῖν mit der in dem Worte selbst ruhenden, in der alttestamentlichen Stelle ausgesprochenen Beziehung auf das Weichen der göttlichen Gnade, so bekommt der Zusatz die Bedeutung einer Verstärkung des apostol. Gebotes. Betrübt den nicht, mit dem ihr versiegelt wurdet für den Tag der Erlösung, damit das Siegel nicht genommen werde. So erklären bestimmt Bullinger, Zanch., Baumgarten u. A. Redemtionem ammittimus Zanch. Peribimus propediem omnes. Bullinger. So auch schon Hermes in der von Grotius und Wolf citirten Stelle. Past. 2, 10 μὴ λύπει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κατοικοῦν ἐν σοὶ, μήποτε ἐντεύξηται τῷ Θεῷ καὶ ἀποστῇ ἀπὸ σοῦ. Der Ap. spricht aber hier nicht von einem Falle, der den Verlust der göttlichen Gnade mit sich führt, sondern er deutet auf die Möglichkeit eines solchen Verlustes, von welchem Heb. 6, 4—6. 10, 26. bestimmt geredet wird, hin und erhöht das Gewicht der Warnung durch den Fingerzeig auf die Grösse der Güter, die sie verlieren könnten. Für den Tag der vollkommenen Erlösung versiegelt (s. üb. σφαγ. u. ἡμ. ἀπολ. zu 1, 13. und 14.) gälte es nun die treue Bewahrung dieses Kleinodes.

V. 31. Πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ καὶ κραυγὴ καὶ βλασφημία ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν σὺν πάσῃ κακίᾳ· V. 32. γίνεσθε δὲ εἰς ἀλλήλους χρηστοὶ, εὔσπλαγχνοι, χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, καθὼς καὶ ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ ἐχαρίσατο ὑμῖν.] So, nachdem der Ap. einzelne Seiten des alten Menschen in seinem Verhältnisse zu andern berührt hat, welche von der δικαιοσύνη und ὁσιότης des neuen Menschen überwunden werden müssten, fässt er nun Alles zusammen, was mit der Liebe, der Erhalterin des christlichen Gemeinlebens streitet, bezeichnet es als das, was schlechthin getilgt werden müsse, hebt aber in der Erkenntniss der Schwächen und Gebrechen des Einzelnen als nächsten Gegensatz zu allem feindseligen Wesen nicht die Liebe geradezu, sondern deren Erscheinung in der Milde und Geneigtheit zu vergeben hervor.

Πικρία Bitterkeit. Aristot. Nicom. 4, 11. οἱ δὲ πικροὶ δυσδιάλυτοι καὶ πολὺν χρόνον ὀργίζονται, κατέχουσι γὰρ τὸν θυμόν (bei Wetst. zu Röm. 3, 14.). Ὀργή τε καὶ πικρία ver-

bunden bei Plut. fragm. de ira p. 349. T. XIV. ed. Hutt., wo sie jedoch in ungenauer Weise nur als ein πολὺ und ἐπιπυλάζον τοῦ θυμοῦ auftritt. Das herbe, bittere Wesen ist Gegensatz zu χρηστότης. Vgl. ζῆλος πικρός Jac. 3, 14. Daher die Härte der Tyrannen ἡ τοῦ δεσπότου πικρία Diog. L. Bion. 4, 46. bei Wetst. a. a. O. Πικρία bezeichnet zunächst die Stimmung einer Persönlichkeit, θυμός die innere Leidenschaft, ὀργή die Regung derselben, in der Verbindung mit πᾶσα (vgl. die Plurale ὀργαί, θυμοί) aber werden es lauter concrete Aeusserungen oder Fälle. Alles, was Bitterkeit, Leidenschaftlichkeit, Zorn u. s. w. heisst. Ueber ὀργή s. zu 2, 3. S. 169. 70. Vgl. Wetstein zu Röm. 2, 8. Tittmann syn. I. p. 132. 33. vgl. Oekumen. ὁ θυμὸς γεννητικός ἐστι τῆς ὀργῆς. Die stoische Bestimmung (Diog. Laert. Zen. segm. 113.), deren erste Hälfte Tittmann approbirt, dass ὀργή immer die ἐπιθυμία τῆς τιμωρίας τοῦ δοκοῦντος ἠδικηκέναι οὐ προσηκόντως, θυμός aber ὀργὴ ἀρχομένη sey, passt zum wenigsten nicht für's N. T., eben so wenig aber auch, was θυμός betrifft, für den Gebrauch des Wortes im Alterthum vgl. die Stellen, wo θυμοί neben ὀργαί gebraucht wird, bei Wetstein a. a. O. und Tittmann. 2 Cor. 12, 20.

Κραυγὴ καὶ βλασφημία die nächsten Aeusserungen der vorhergenannten Laster. Das allgemeine κραυγή kann im Zusammenhange hier nur das Geschrei des Streites bedeuten, βλασφημ. hingegen Lästerung, nicht Gottes, wie Grot. meint. Chrysost. τουτέστιν τὰς λοιδορίας. Vgl. 1 Cor. 4, 13. Röm. 3, 8. Col. 3, 8. Tit. 3, 2.

Ἀρθ. — σὺν πάσῃ κακίᾳ, hoc addit, quia longum erat singula in proximos peccata enumerare. Beza. Der Begriff von κακία kann hier nicht der allgemeine, sondern der durch die vorhergenannten Species bedingte seyn, deren Genus er benennt. Richtig Hieron.: malignitas et nequitia. Calvin: significat hoc verbo animi pravitatem, quae humanitati et aequitati est opposita, et malignitas vulgo nuncupatur. Col. 3, 8.

Das Leben der Liebe soll sie vielmehr machen χρηστοί (vgl. zu 2, 7. Tittm. syn. 1. p. 140. freundlich, gütig.), εὔσπλαγχνοι. In der Parallelstelle Col. 3, 12. lesen wir σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, also wie 1 Pet. 3, 8. vgl. test. XII. Patr. p. 641. ἔχετε

εὔσπλαγχνίαν κατὰ παντὸς ἀνθρώπου (s. Kypke zu u. St.), or. Man. v. 6. εὔσπλαγχνος, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος, (über die Bedeutung des Wortes bei Profanscribenten s. Vorst phil. s. 1, 30. Kypke zu u. St. S. 298.), barmherzig, die Aeusserung der Liebe gegen die Schwächen; χαριζόμενοι ἑαυτοῖς die Aeusserung der Liebe gegen die Beleidigungen Anderer. (Ἑαυτοῖς für ἀλλήλοις vgl. Matth. S. 920. Col. 3, 13. Röm. 1, 24. u. A.) In der Gegenüberstellung zu dem was Gott in Christus uns erwies und namentlich aus dem Vergleich mit 5, 2. stellt sich die engere Bedeutung von χαρίζ. verzeihen, als die hier allein richtige heraus. So 2 Cor. 2, 7. 10. 12, 13. Col. 2, 13. 3, 13. vgl. das lat. condonare s. d. Lexx. Συγγνωμονικοὶ γίνεσθε Oekum.

Καθὼς argumentirt wie 1, 4. Die vergleichende Beziehung drückt καί aus, „wie denn auch", so das καθὼς καί aus einem Beispiel argumentirt, nicht blos einfach vergleicht. S. 5, 2. 25. 29. Von der Nachahmung ist erst 5, 1. die Rede. Die empfangene Vergebung der Schuld muss sie dazu treiben, ihrerseits auch den Schuldigen zu vergeben (s. Matth. 6, 12. 2 Cor. 5, 19. Röm. 5, 8—10. vgl. 1 Joh. 3, 1.). Ἀπὸ τῶν ὑπηργμένων ἤδη ποιεῖται τὴν παράκλησιν. Chrysost.

Lachmann hat δὲ nach γίν. auf die Autorität des Cod. B. und des Clemens und Oekum. hin gestrichen. Die äussere Autorität ist aber hier viel zu unbedeutend, und dass D*G. οὖν lesen, ist hier, wie mir scheint, von gar keinem weitern Gewicht, da die Lesart schwerlich etwas Anderes, als Versehen eines Abschreibers, veranlasst durch 5, 1., ist.

Cap. V.

V. 1. *Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητὰ* V. 2. *καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.*] Diese beiden ersten Verse reihen sich eng an das Vorhergegangene und bilden die Summe der ganzen Ermahnung. Hätte 4, 32. davon geredet, dass sie Gott nachahmen sollten, so würde v. 1. werdet also Nachahmer Gottes eine Folgerung aus demselben schon vorher ausgesprochenen Gedanken seyn, was die oben gegebene Erklärung von *καθώς* begründet. Die wesentliche Verschiedenheit jedoch des hier Gesagten von dem Vorhergegangenen besteht darin, dass er mit dem Wandeln in Liebe die Summe und Wurzel alles dessen benennt, was er ihnen vorher als Christentugenden ans Herz gelegt hatte.

Μιμητ. γίν. viel häufiger als *μιμέομαι* (vgl. 1 Cor. 4, 16. 11, 1. 1 Thess. 1, 6. 2, 14. und die schon von Wetst. zu 1 Cor. angeführte Stelle aus Herodian 6, 8, 6. *ὡς μὴ μαθητὰς εἶναι μόνον, ἀλλὰ ζηλωτὰς καὶ μιμητὰς τῆς ἐκείνου ἀνδρείας*). Dem Apostel ist es nicht zu hoch, dass wir sollen Gott nachahmen, wir, die wir Gottes Kinder sind, (vgl. 1 Joh. 3, 2. und Tholuck zu Matth. 5, 48. S. 342 fg. Anm.) Theodoret: *υἱοθεσίας ἠξιώθητε, πατέρα τὸν Θεὸν ὀνομάζετε· ζηλώσατε τοιγαροῦν τὴν συγγένειαν.* Wir können ihn nachahmen in der Liebe als geliebte Kinder. (Vgl. 1 Joh. 4, 7 — 11.)

Ἐραστὴς ἴσο τῆς ἀγάπης, δι' αὐτῆς γὰρ ἐσώθης, δι' αὐτῆς υἱὸς γέγονας. Κἂν ἕτερον δυνηθῆς σῶσαι, οὐχὶ τῷ αὐτῷ χρήσῃ φαρμάκῳ καὶ παραινέσεις πᾶσι τό· ἄφετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν; Chrysost.

Zu περιπατ. vgl. zu 2, 2. Καθὼς καί „wie denn auch" s. zu 5, 1. Der Ap. Paulus argumentirt aus der Liebe Christi für die Verpflichtung des Christen zum Wandeln in Liebe, indem er darauf hinweist, dass es eine Kraft der Liebe war, in der Christus uns erlöste; dass er sich selbst opferte für uns in Liebe, damit wir gleich ihm in Liebe uns Gott darbringen.

Παρέδωκεν ἑ. ὑπὲρ ἡμῶν vgl. Röm. 4, 25. 8, 32. Gal. 1, 13. 2, 20. Eph. 5, 25. Tit. 2, 14. 1 Tim. 2, 6. Wo es absolut ohne Angabe des Zieles steht, ergänzt sich von selbst εἰς θάνατον, hier erhellt dies noch aus der Apposition προσφ. καὶ θυσ., die gleichfalls an den Tod Christi erinnert. (Ueber diesen Accusativ der Appos. vgl. Matthiae S. 790 fg.) Die Verbindung von παρέδ. mit τῷ θεῷ (so Holzhaus.) ist daher zu verwerfen. In einem solchen Falle nun wie hier, wo die Beziehung der That zu Andern, denen sie gilt, eben so sehr mit περί (Röm. 8, 3. Heb. 10, 8. 11. u. s. w.) als mit ὑπέρ (1 Cor. 15, 3. 2 Cor. 5, 14. Röm. 5, 6. Heb. 5, 1. 3, 7. 27. 10, 12. vgl. 1 Pet. 3, 18.), ja nach einer andern Seite der Betrachtungsweise auch durch διά c. acc. (Röm. 4, 25.) ausgedrückt wird, wo ferner περί und ὑπέρ für sich betrachtet eben so gut jene allgemeine Beziehung haben könnte, welche uns in den Verbindungen πολεμεῖν περί und ὑπέρ (Demosth. Olynth. III. vulg. I. c. 5.) oder sonst bei θνήσκειν ὑπέρ und περί τινος (Matth. add. ad Eurip. Alcest. p. 506. Phoeniss. 1326., dagegen Schaef. ad Demosth. or. Olynth. I. p. 189 sq. vgl. Win. S. 328.) begegnet, war es ganz unrichtig, die Entscheidung über die Art der Beziehung aus dem Charakter der Praepositionen an sich erkennen zu wollen. Noch viel unrichtiger aber war es, aus dieser allgemeineren Form des Ausdruckes den apostolischen Begriff selbstständig entwickeln zu wollen, als hätte der Apostel nicht ganz bestimmte Stellen, in welchen er sich selbst darüber erklärte. Hier in dem Zusatz προσφ. καὶ θυσ.; denn wer als Opfer für Andere etwas thut oder leidet, der thut oder leidet nur, inwiefern er an die Stelle der Andern tritt, (vgl. Steiger

zu 1 Pet. S. 342 fg. und bei Herodot vom Opfer der Knaben, das die persische Königin brachte: ὑπὲρ ἑωυτῆς τῷ ὑπὸ γῆν λεγομένῳ εἶναι θεῷ ἀντιχαρίζεσθαι κατορύσσουσαν 7, 114.) und anderwärts bezeichnet der Ap. das selbst bestimmt 1 Tim. 2, 6. mit den Worten Χριστ. Ἰησ. ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων (1 Tim. 2, 6.) vgl. über sie zu 1, 7. S. 30. und Steiger 1 Pet. S. 172 fg. Will man daher die weitere Beziehung des ὑπέρ erklären, so kann man es nur durch die engere des ἀντί, es ist auch in unserm Falle nicht significatio der Praeposition, aber der sensus der praepositionellen Verbindung wird nur aus dem ἀντί des Opfers und der Stellvertretung klar (s. Steiger a. a. O. S. 343. und Usteri zu Gal. 1, 3.)

Προσφ. κ. θυσ. (vgl. δῶρά τε καί θυσίαι Heb. 9, 9.) findet sich eben so verbunden Heb. 10, 5. 8. Der nächstliegende Unterschied, dass προσφ. (מִנְחָה) unblutiges, θυσ. (זֶבַח) blutiges Opfer sey, kann um so weniger hier urgirt werden, als auch im Heb. Briefe unmittelbar nach dem Citate aus Ps. 40, 7 fgg. die Verbindung beider Substantive nur als Bezeichnung von levitischen Opfern im Allgemeinen betrachtet und προσφορά wie θυσία in gleicher Weise von dem Opfertode Christi gebraucht wird (προσφορὰ τοῦ σώματ. Ἰ. Χρ. 10, 9. θυσία ὑπὲρ ἁμαρτ. 10, 12 26. und προσφορὰ περὶ ἁμαρτιῶν 10, 18. vgl. v. 14.). Das ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν lässt aber an gar kein andres Opfer als das blutige des Todes Christi denken (vgl. Röm. 3, 25. 1 Cor. 5, 7.). Die Verbindung der beiden Substantive dürfte nur so urgirt werden, dass Christus, wie er Opfer für Andere war (θυσ.), auch sich selbst als Opfer dargebracht habe (προσφ. θυσίαν προσφέρειν Ach. Tat. V. p. 353. Menand. p. 268), so dass also προσφορά hier dieselbe Bedeutung im Zusammenhange hätte, wie Heb. 9, 9. δῶρα. Darauf führt uns auch der Zusatz τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας LXX Lev. 1, 13. 15. (vgl. Gen. 8, 21.) das heb. רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה. Erinnert uns nämlich die Verbindung mit παρέδ. ἑ. ὑπὲρ ἡμ. nothwendig an die Beziehung des sacrificium piaculare (חַטָּאת), so ist schon Aelteren aufgefallen (vgl. Reland. antiquit. hebr. p. 310.), dass hier der Zusatz gemacht werde, der sonst nur dem δῶρον (קָרְבָּן), dem δῶρον ὁλοκαύτωμα (קָרְבָּן עֹלָה), oder dem δῶρον θυσία (קָרְבָּן מִנְחָה) oder dem

δῶρον der θυσία σωτηρίου (זבח שלמים קרבן) kurz nur einem קרבן, freiwillig Dargebrachtem, galt. (s. Lev. 1, 1. 2, 13. 17. 2, 1. 2. 3, 1. 16. Jos. Ant. IV, 4, 4. Reland. Ant. p. 261. Jahn Archäol. Th. III. S. 429.) Schon früher stellten daher Deyling observatt. ss. P. 1. p. 186 sq. Alting opp. Hept. IV. Diss. 5. §. 19. 20. Witsius Miscell. p. 511 sq. (s. A. bei Wolf zu u. St.) hierüber gelehrte Untersuchungen an. Es hatte das dogmatische Wichtigkeit gewonnen, seitdem der Socinianer Schlichting mit Berufung auf Phil. 4, 18. gesagt hatte, Christus könne hier unmöglich als Sühnopfer dargestellt seyn. Das Nämliche meint unter den Neuern auch Rückert. Wenn nicht da stände ὑπὲρ ἡμῶν, so hätte diese Behauptung einigen Schein. So aber ist sie ohne Sinn; denn für uns kann Christus nur als Versöhner ein Opfer seyn. Oder als Brandopfer? als Speiseopfer? als Dankopfer? — Ein קרבן konnte auch ein חטאת werden, wenn das, was das Volk brachte, vom Priester zum Sühnopfer gemacht wurde (Lev. 9, 10.). Christus, Priester und Opfer zugleich, brachte sich dar als קרבן und חטאת, so dass was die Schrift von קרבן sagt, von Christo als Sühnopfer gilt. Daher kommt hier der Zusatz des Apostels. Dass es gegen den paraenetischen Zweck des Apostels sey, hier Christi als des Versöhners zu gedenken (so Rückert), ist eine schon durch die Worterklärung widerlegte Behauptung. Aber sie hat auch nicht einmal für sich eine Bedeutung. Die Ermahnung, Gott nachzuahmen im Wandel in Liebe, findet ihre beste Unterstützung in der Hindeutung auf die Liebe Christi, durch deren empfangene Segnung wir eben so sehr zur Liebe verpflichtet als der christlichen Liebe fähig sind (vgl. die treffenden Bemerkungen Steiger's zu 1 Pet. S. 297 fg.). Aber es ist ja auch nicht das allein, was der Ap. hervorhebt. Er sagt, dass das freiwillige Opfer Christi, das er darbrachte in Liebe, Gott so angenehm sey. Der Zusatz ist es, der die paraenetische Bedeutung hat, welche Calvin in den Worten ausspricht: si hominum reconciliatio, per Christum facta, sacrificium fuit boni odoris; tunc demum bonus a nobis odor ad Deum perveniet, si sacer hic suffitus in nos diffusus fuerit; quo pertinet illud Christi: relinque ad altare munus tuum et vale et reconciliare fratri tuo. Matth. 5, 23.

V. 3. *Πορνεία δὲ καὶ πᾶσα ἀκαθαρσία ἢ πλεονεξία μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν καθὼς πρέπει ἁγίοις,* V. 4. *καὶ αἰσχρότης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπελία τὰ οὐκ ἀνήκοντα· ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία.*] Was der Ap. jetzt nennt, das sind die Laster des alten Menschen, die sich nicht mit der *ὁσιότης* des neuen vertragen und daher ausgerottet werden müssen. Je grösser die frühere Verwilderung des heidnischen Lebens und die jetzt noch drohende Macht der Verführung (vgl. v. 6.) war, um so klarer tritt die Nothwendigkeit solcher Ermahnungen heraus.

Ueber *πορν. ἀκαθ. πλεονεξ.* vgl. zu 4, 19. Sie sollen nicht einmal dem Namen nach vorkommen (vgl. über *ὀνομαζ.* zu 3, 15. S. 309.). Theodoret.: *ἱκανῶς τὸ μυσαρὸν τῶν εἰρημένων ὑπέδειξε, καὶ αὐτὰς αὐτῶν προσηγορίας τῆς μνήμης ἐξορίσαι κελεύσας.* Vgl. Ps. 16, 4. *οὐδὲ μὴ μνησθῶ τῶν ὀνομάτων αὐτῶν διὰ χειλέων μου* Buxtorf. catal. phil. p. 8. Von den Persern sagt Herodot 1, 138. *ἅσσα δέ σφι ποιέειν οὐκ ἔξεστι, ταῦτα οὐδὲ λέγειν ἔξεστι.*

Zu *ὀνομαζ.* stellt nun der Ap. auch sofort den Grund hin, wie denn das Heiligen ziemt, d. h. *οὓς ἐκάλεσε ὁ θεὸς κλήσει ἁγίᾳ* 1 Tim. 1, 9.

Statt der recepta hat Lachmann nach AD*EFG. und Minuskeln, Vulg. It. Pelag. und der Lesart des Orig. Iren. (s. Wetst.) *ἢ αἰσχρ. ἢ μωρ.* recipirt. Mit der recepta stimmen Hieronymus, der Syrer, Clemens, Chrysost., Theodoret, überein. Ich sehe keinen äusseren, noch weniger einen innern entscheidenden Grund für die Aenderung der recepta. Der Wechsel von *καί* nach *ἤ* v. 4. oder im Satze selbst konnte auffallen, die Correctur von *ἤ* in *καί* würde ich mir nicht erklären können. „Schandbares Wesen und albernes Gerede oder Witzeleien" soll gar nicht dem Namen nach bekannt seyn. *Αἰσχρότης* kommt nur hier vor. Vgl. 5, 12. *αἰσχρόν.* Seit Oekumen. halten es die Meisten für gleichbedeutend mit *αἰσχρολογία* Col. 3, 8.; mit welchem Grunde sehe ich um so weniger ein, als hier sofort der Versündigung mit Worten noch ausdrücklich gedacht wird. Calvin: quidquid indecorum est ac piorum modestiae minus consentaneum. vgl. Musculus, Bengel. Die *μωρολ.* und *εὐτραπ.* glaubt Oekumen. und

mit ihm viele Spätere ebenfalls blos als ὑπέκκαυμα πορνείας auffassen zu dürfen, wonach man den Begriff dieser Worte zunächst nur auf unzüchtige Reden beschränkt. Aber so wenig das λαλεῖν ἑαυτ. ψαλμ. (v. 19.) oder die εὐχαριστία zum Gegensatze blos unzüchtige Reden hat, so wenig macht Etymologie und Gebrauch dieser Worte oder der Zusammenhang diese enge Beziehung nothwendig.

Der Ap. geht vielmehr von den groben Ausbrüchen zu den feinern Vergehungen derselben Gattung über. Die Heiligkeit des Rufes kann nicht bleiben ohne Heiligung, die Heiligung in Furcht und Zittern (Phil. 2, 12.) nicht ohne den Ernst der Gesinnung. Treffende Bemerkungen hat Chrysost. zu unserer Stelle. Μωρ. und εὐτραπ. verbindet der Ap. als verschiedene Species ein und derselben Classe durch ἤ. Antigon. de mirabil. bei Wetstein verbindet μωρολογ. mit ἀδολεσχία. Es wird auch hier die sermones ineptos ac inanes nulliusque frugis (Calv.) bedeuten, das Fade der salzlosen Rede. Gut bestimmt Hieronymus: inter stultiloquium autem et scurrilitatem hoc interest, quod stultil. nihil in se sapiens et corde hominis dignum habet: scurrilitas vero de prudenti mente descendit et consulto appetit quaedam vel urbana verba vel rustica vel turpia vel faceta. Zu εὐτραπελία bemerkt Chrysostomus: ἔνθα γέλως ἄκαιρος ἐκεῖ ἡ εὐτραπελία. Etym. M. p. 218, 10. εὐτραπελία ἡ μωρολογία, κουφότης, ἀπαιδευσία. Παρὰ τὸ εὖ τρέπεσθαι τὸν λόγον εἴρηται. Die Sammlung von Beispielen bei Wetstein (vgl. Elsner) zeigt wie die ursprüngliche Bedeutung der Gewandtheit, der urbanitas, (so bei Platon, Cicero,) besonders bei Spätern gegen die Nebenbeziehung auf's Schlechte verloren gegangen war. Allein schon Pindar (wie schon Rev. zu Valla bemerkte) hat εὐτράπελος in der Bedeutung: fallax. Pyth. 1, 178. 4, 186. vgl. Dissen. zu d. St.

Als ob der Ap. fühlte, dass es hier einer Erinnerung bedürfe, es zieme sich das wirklich so wenig, als πορνεία u. s. w., fügt er hinzu τὰ οὐκ ἀνήκοντα. (Oekumen. ἵνα μὴ δόξῃ φορτικὸς εἶναι καὶ τὴν εὐτραπελίαν ἀποκόπτων, τὴν αἰτίαν ἐπάγει τὰ μὴ ἀνήκοντα.) AB. und einige Minuskeln lesen ἃ οὐκ ἀνῆκεν, was Lachmann recipirte. Allein es ist das

für offenbare Erklärung des Participialsatzes zu halten und auf die Autorität der Mehrzahl der Mss. und griech. Kvv. hin zu verwerfen. Suid. ἀνῆκ. τὸ πρέπον. Vgl. zu d. St. Col. 3, 18. Philem. 8. und Röm. 1, 28. τὰ μὴ καθήκοντα. (Ueber οὐ und μή vgl. die instructive Stelle Plut. de garrul. p. 98. ed. Hutt., wo er sagt, es gelte vom ἀδολέσχης: Οὐκ ἂν δυναίμην μὴ δεχόμενον πιμπλάναι Σοφοὺς ἐπαντλῶν ἀνδρὶ μὴ σοφῷ λόγους· μᾶλλον δὲ περιαντλῶν λόγους ἀνθρώπῳ λαλοῦντι μὲν πρὸς τοὺς οὐκ ἀκούοντας, μὴ ἀκούοντι δὲ τῶν λαλουμένων. Win. S. 401. Hartung II. S. 131. und oben zu 2, 12. S. 210.)

Im Gegensatz hiezu nennt der Ap. nur εὐχαριστία. Vgl. v. 20. Col. 2, 7. 4, 2. 1 Thess. 5, 18. Gegen den apostol. Sprachgebrauch wollte Clemens und Hieronymus, dem Calvin, Bullinger u. A. folgten, εὐχαρ. hier von dem sermo verstehen, qui gratiam apud audientes habet. Selbst im Profangriechischen könnte es das nicht heissen; es hiesse nur: „anmuthiges Wesen." Und wollte man nun auch diese allgemeine Bedeutung um des Gegensatzes zu μωρολ. und εὐτραπ. willen auf die Anmuth der Rede beschränken, so ist das weder ein eigentlicher Gegensatz, wie der Charakter apostolischer Ermahnung ihn erwarten lässt, noch viel weniger Gegensatz zu dem ganzen vorher bezeichneten unreinen Wesen, was es wegen des folgenden Satzes, der durch γάρ sich eng anschliesst, nothwendig seyn muss. Vgl. vor Allem unten v. 20. Man hat übersehen, dass der Ap. das ὀνομάζ. mit seinem ganzen Nachdrucke festhält; dass καὶ αἰσχρότης bis εὐτραπελ. nur weitere Nebenbemerkung ist, die sich zwischen einschiebt, wie dies die ganze Stelle erweist, dass also ἀλλὰ μᾶλλ. εὐχαρ. dem πορνεία u. s. w. entgegengesetzt ist. „Nicht einmal die Namen der Laster sollen über eure Lippen kommen, sondern vielmehr, was über eure Lippen kommt, sey nur Danksagung." Dies ist die logische Beziehung der Gegensätze; die Ergänzung des Verbums aber dürfte freilich nicht ὀνομαζέσθω selbst seyn, sondern das, was als die natürliche Folgerung a majori ad minus in dem μὴ ὀνομαζ. selbst enthalten ist: μὴ πραττέσθω (2 Cor. 12, 21. ποιεῖσθαι εὐχαριστίας 1 Tim. 1, 1.).

Εὐχαριστία ist dem Ap. die charakteristische Bezeichnung

des christlichen Zustandes. Nur Dank sollen sie seyn für die Errettung aus Schuld und Sünde, qui enim agnoscimus, ex quantis malis in quanta bona Dei dignatione translati sumus, nihil certe sonare aliud quam gratiarum actionem h. e. quibus effusam super nos Dei bonitatem praedicemus aliisque commendemus addecet. Bucer. Freude, Gebet, Dank soll den Christen immer und bei allem begleiten 1 Thess. 5, 17. 18. So kann erst verstanden werden, dass, wie Bullinger bemerkt, des Christen Ernst etwas Anderes sey, als ein Pythagoricum silentium oder eine severitas Stoica.

V. 5. *Τοῦτο γὰρ ἴστε γινώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης, ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης, οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ θεοῦ.*] *Ἴστε* für *ἐστε* ist die mit Recht schon von Mill, Griesbach, Lachmann vorgezogene Lesart (vgl. über solche Verbindungen Winer S. 293. Matth. S. 1103.). Aber weder die recepta, noch diese Verbindung darf imperativisch (so Rückert; über die hebr. Form in Geboten s. Ewald S. 562.) gefasst werden. Schwerlich wird man sich davon überzeugen, dass der Imperativ hier weit „kräftiger" sey. Die Ermahnung *μηδὲ ὀνομαζ.* wird nicht kräftig dadurch unterstützt, dass der Ap. ihnen erst sagt, was sie wissen sollen, sondern dadurch, dass er sie auf eine bestimmte, ihnen bereits schon eigene, Erkenntniss und zwar so gewichtigen Inhalts, verweist, gegen welche sie im Begehungsfalle sündigen würden. Das wisst ihr wohl, was solche Lasterhafte erwartet, darum seyd nicht lasterhaft, ist eine besser motivirte Ermahnung als: wisset, dass u. s. w., darum seyd nicht lasterhaft.

Das Schwanken der Lesarten: *ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης* (B. und unbedeutendere Mss. und Hieronym. quod est idolis serviens) *ὅ ἐστιν εἰδωλολατρεία* (F G. Vulg. It. und andere lat. Kvv.) und die recepta: *ὅς ἐ. εἰδ.* würde, wollte man innern Gründen folgen, die von Lachmann recipirte Lesart: *ὅ ἐστιν εἰδωλολάτρης* begünstigen, indem *ὅς* als Correctur erscheinen könnte, wie *εἰδωλολατρεία* (vgl. Col. 3, 5.). Dies scheint mir wahrscheinlicher, als dass die Lesart *ὅ* nur durch das den Abschreibern so wohl bekannte *ο* suspensum sollte veranlasst worden seyn.

Allein bei der von Lachmann selbst anerkannten misslichen Autorität der Lesarten des Cod. B. (Stud. u. Krit. 1830. H. 4. S. 831.) fehlen gültige äussere Argumente. Indessen kann ich nicht ὅς mit dem letzten Substantiv πλεονέκτης verbinden; auch Col. 3, 5. scheint mir ἥτις kraft derselben Attraction, von der zu 3, 13. geredet wurde, statt ἅτινα (sc. μέλη) zu stehen, wofür das eng angereihte folgende δι' ἃ v. 6. ἐν οἷς v. 7., was allerdings auch anderweitig seine gute Erklärung findet, sprechen könnte. Doch wäre auch ausserdem schwer zu bestimmen, wienach nur gerade die πλεονεξία, besonders nach der oben gemuthmassten Bedeutung des Wortes, als εἰδωλολατρεία erschiene. Der Artikel τὴν πλεον. dient dort nur zur Scheidung des πλεον. von den andern vorhergenannten Substantiven einer Gattung als einer neuen Gattung, und kann nicht als unzweifelhafte Bestimmung über die Geltung von ἥτις (so Bähr) betrachtet werden. Zwar könnte für die nähere Bestimmung von πλεονεκτ. durch εἰδωλολατρ. Phil. 3, 19. angeführt werden. Allein gerade diese Stelle lässt uns als das Wahrscheinlichere erkennen, wie bei der Allgemeinheit des Begriffs, nach welchem der Ap. dort den Bauch als Gott der Feinde des Kreuzes Christi nennt, auch die andern Laster sammt und sonders von ihm als Götzendienerei werden bezeichnet worden seyn. Ὅς wird hier für ὅστις stehen. Ebenso Luc. 8, 13. Wenn nun zur Erklärung dieses Praedicates Cameron., Grot., Schöttg., Wetstein, Buxt. catal. p. 25. u. A. sich auf die bei den Rabbinen häufige Vergleichung von Lasterhaften mit Götzendienern beriefen, so kann ich auch hier die Parallele nicht erschöpfend finden. Dem Israeliten bezeichnete die Götzendienerei die Summe alles Unwahren und Hassenswerthen. Wenn sie nun, um die Grösse eines Lasters auszudrücken, sagten: er, z. B. der Zornige, sey wie ein Götzendiener, so ist das weder die Vorstellung, die uns bei dem Ap. Phil. 3, 19. entgegentritt, noch die, welche mit der Form unserer Worte übereinstimmt, da jener nur ein Vergleich zu Grunde liegt, noch die, welche der apostolischen Erkenntniss zunächst steht, da dieser nicht mehr das Heidenthum für sich, als gäbe es keinen weitern Gegensatz zur Wahrheit, Inbegriff des Widergöttlichen seyn kann (vgl. 2, 1—3.). Die verkehrte Lust ist vielmehr Herr dessen, der

ihr dient (vgl. Tholuck Ausl. der Bergpred. S. 462 fg.), dieser Herr ist Gott gegenüber ein Götze; aber im Reiche Gottes kann Gott nur Herr seyn und es ist die Gegenüberstellung hier, wo durch εἰδωλολάτρ. sich von selbst herausstellt, dass ein solcher nicht zur βασιλ. τοῦ Χρ. καὶ θεοῦ gehöre, eben so significant, als Col. 3, 5., wo die Gegenüberstellung ebenfalls an sich klar macht, dass um solcher Laster willen der Zorn Gottes über die Ungehorsamen kommen müsse.

Ueber ἔχ. κληρον. vgl. zu 1, 11. S. 58. und 1 Cor. 6, 9. 10. 15, 50. Gal. 5, 21. (Jac. 2, 5.). Wenn wir in den folgenden Worten auf Differenzen der Lesart stossen, so theilt unsere Stelle das Gleiche mit fast allen Stellen, auf welche sich die verschiedenen Lehrsätze der alten Kirche über das Wesen Christi und seines Verhältnisses zu dem Vater beziehen konnten. Die Lesart selbst ist aber vollkommen gesichert; denn Χριστοῦ allein erscheint nur in ein paar Mss. der geringsten Autorität und die Lesart θεοῦ καὶ Χριστοῦ F G. ist wohl aus denselben Bedenklichkeiten entstanden, die Anselmus mit der Bemerkung niederschlägt: Christus nunc primo nominatur et postea Deus, ne secundum Arianos aestimetur minor patri filius.

In den citirten Parallelstellen lesen wir nur θεοῦ. Dies hätte allein schon gegen die Auffassung von Vatable, Grot., Gerhard, Baumgarten u. A. stimmen sollen, welche in Χρ. das Reich auf Erden, in θεοῦ das künftige Reich der Seligkeit sehen wollten. Scheidet der Ap. in analogen Fällen nicht also, so müsste die Annahme dieser Scheidung hier sich aus der Form des Satzes geltend machen können. Aber die ist geradezu dagegen. Ebenso gegen die verbreitetste Ansicht: das Reich werde Gottes und Christi genannt: quia Deus filio suo tradidit, ut per ipsum nos adipiscamur. Vgl. unter den Ausl. Calvin und Bullinger. Was Hieronymus schon aussprach, Beza schärfer bestimmte (et notandum est non scribi καὶ τοῦ θεοῦ, qui locus manifeste convincit Arianos), Zanch., Glassius, Hannecken, Calov, Bengel (articulus simplex summam unitatem indicans) wiederholten, hat unter den Neuern Rückert mit Recht wieder urgirt. Die Grammatik würde sagen: so gewiss v. 20. τῷ θεῷ καὶ πατρί vgl. 1 Cor. 15, 24. heisst: der, welcher Gott und Vater ist, so

gewiss haben wir auch hier zu übersetzen: der, welcher Christus und Gott ist. Die dogmatischen Vorurtheile haben sich daran gestossen und man hat gesagt: Christus werde von Paulus nie θεός genannt. Das Gegentheil erweist Röm. 9, 5. (wo auch die Einwürfe von Reiche, besonders aber die von Glöckler, ihre Beseitigung leicht finden) Col. 2, 2., wenn die Lesart Lachmann's: τοῦ θεοῦ Χριστοῦ sich als die richtige, wie sie es mir zu seyn scheint, wird erwiesen haben, Tit. 2, 13. und nach dieser Stelle auch 1, 2. Vgl. Tholuck und Rückert zu Röm. 9, 5. Ein solches Praedicat Christi im „Lehrsystem" des Apostels zu finden, könnte wenigstens den nicht befremden, der, auch abgesehen von den andern Gründen, die es ihm befremdlich machten, wenn Paulus Christum nicht θεός genannt hätte, von der historisch mit nichts anzugreifenden Voraussetzung ausgeht, dass der von den andern Aposteln, und besonders auch von Johannes als Apostel anerkannte Paulus (Gal. 2, 9), der seine Erkenntniss des Sohnes so gut von einer Offenbarung ableiten darf (Gal. 1, 12. 16.), als die andern Apostel, der sich desselben Geistes rühmte wie die Andern, auch wohl in Christus den θεός hat erkennen und ihn als solchen bezeichnen können (Joh. 1, 1.). Ein solcher Ausl. findet dann das Praedicat da, wo die leichtere und natürlichere grammatische Construction ihn von selbst darauf hinführt. So selten der Apostel sich sonst des Praedicates bedient, weil die Verschiedenheit des Sohnes vom Vater in der ganzen Darstellung der Erlösung des Menschengeschlechtes das Hauptmoment ist und mit dieser Darstellung ausschliesslich sich die Briefe des Apostels beschäftigen, so bestimmt erkennen wir auch da, wo es sich findet, eine im Context gegebene Veranlassung. Hier fügt der Ap. zu τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ hinzu, weil eben hiemit klar wird, dass, wer Götzen dient, nicht Genosse des Reiches seyn kann, dessen König der lebendige Gott selbst ist.

Ueber den Begriff von βασιλεία vgl. die Andeutungen bei Tholuck Ausl. der Bergpred. S. 72—78., als das Beste unter den Neueren. Vgl. Anderer Schriften, die bei Tholuck a. a. O. und Fritzsche zu Matth. 3, 2. namhaft gemacht sind. Das Reich Christi ist kein anderes, als das Reich Gottes und das Reich des Himmels. Es ist die Gemeinschaft derer, deren

Herrscher Christus d. h. Gott in Christo ist. Es ist der Herr vom Himmel (1 Cor. 15, 47.), der sein Reich gegründet hat auf Erden, indem er sich ein Volk erwarb mit seinem eigenen Blute (Act. 20, 28. Eph. 5, 25.). Die Zustände, die seine Herrschaft bezeichnen, sind ἀπολύτρωσις, δικαιοσύνη, υἱοθεσία. Aber so gut Erlösung (s. zu 1, 7. und 1, 14.), Gerechtigkeit (vgl. Röm. 1, 17. 3, 22. 5, 1. mit Gal. 5, 5.), Kindschaft (vgl. zu Eph. 1, 5. mit Röm. 8, 23.) nach der Eigenthümlichkeit ihres Wesens vollkommen ausgebildet schon hier, aber nach dem ganzen Umfang ihrer Wirkung erst in der Zeit nach dem irdischen Leben von uns erfahren werden, so muss auch das Reich Christi eben so sehr ein gegenwärtiges (vgl. z. B. Col. 1, 13.) als ein zukünftiges seyn, wie denn auch Christus gekommen ist, um wiederzukehren (vgl. Matth. 25, 31. 1 Thess. 4, 16. u. s. w. und die oben citirten Parallelstellen.). Die ἐκκλησία ist sein Reich auf der Welt, das nicht von der Welt ist (Joh. 18, 36.), die βασιλεία selbst aber kann zur Bezeichnung des Zustandes dienen, in welchem das Reich der Himmel auch nicht mehr dieser Erde angehört, das vollendete Reich (1 Cor. 15, 28.). In den oben citirten Parallelstellen meint der Ap. diese künftige Vollendung des Reiches, es heisst: οὐ κληρονομήσουσι, oder der ganze Context, wie 1 Cor. 15, 50., bestimmt das Reich als das Reich der künftigen Herrlichkeit. In de. Form der Worte hier liegt nichts, was entscheidet, ob der Ap. bestimmt nur das Reich der künftigen Herrlichkeit gemeint habe. Nach der Analogie der andern Stellen und nach dem grössern Gewicht des Gegensatzes, der in der Hindeutung auf die künftige Herrlichkeit gegenüber der sündigen Lust liegt, ist das Letztere das Wahrscheinliche. Das Praesens drückt dann die Gewissheit dieser Thatsache aus. Doch ist diese Ansicht nur Vermuthung.

V. 6. *Μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις· διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας.* V. 7. *Μὴ οὖν γίνεσθε συμμέτοχοι αὐτῶν.*] Mit grossem Unrecht hat man Col. 2, 8. als Parallelstelle betrachtet, und in den κενοῖς λόγοις die Eitelkeit weltlicher Weisheit benannt gesehen. Dies käme ganz unvermittelt herein, auch findet sich unser zweites Satzglied Col. 3, 6. und zwar in demselben Zu-

sammenhang wie hier. Bestimmte Richtungen oder Personen, an die Paulus hier gedacht haben könnte, können vom Ausleger nicht benannt werden. Den Zusammenhang giebt schon Oekumen. genau an. Es können nur solche gemeint seyn, die die Strafwürdigkeit solcher Laster als geringer oder als gar nicht denkbar bezeichneten. Erant apud Ephesios homines corrupti, ut hodie apud nos plurimi sunt, qui haec salutaria Dei praecepta cachinno excipientes obstrepunt: humanum esse quod faciant amatores, utile quod foeneratores, facetum quod joculatores, et iccirco deum non usque adeo graviter animadvertere in istiusmodi lapsus. Bullinger. Hoc leve delictum est, inquiunt, scortatio lusus est Deo, Deus sub lege gratiae non est tam crudelis, non ideo nos finxit, ut sit noster carnifex, naturae fragilitas nos excusat, et similia. Calvin.

Κενοί nennt der Ap. solche Worte, vgl. Col. 2, 8. und *κενοφωνία*, *κενοδοξία*, *κενόδοξος*. Das Inhaltsleere als Gegensatz zum Inhalte, bezeichnet den Gegensatz des Scheines und der Lüge zur Wahrheit. (*Εἰ μὲν τι κακὸν ἀληθὲς ἔσχες, φειδία, ζητεῖν ἀληθὲς φάρμακον τούτου σ' ἔδει· Νῦν δ' οὐκ ἔχεις, εὕρηκα δὲ κενὸν φάρμακον πρὸς τὸ κενόν.* Menand. p. 120. *Οὕτως καὶ τοὺς ψευδεῖς ἐνίοτε λόγους ὀνομάζουσι κενούς.* Galen bei Wetst. Das Traumleben *κενὰς ἔχων φαντασίας* Plutarch. fragm. T. XIV. p. 362.); aber es ist nicht blos Gegensatz zu dem abstracten Urtheil über das Wirkliche, dass es das Wahre sey, sondern zur Wirklichkeit nach allen ihren concreten Beziehungen, also es bezeichnet auch das Unnütze, Zwecklose (*κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ' οὗ μηδὲν ἀνθρώπου πάθος θεραπεύεται* Stob. bei Kypke zu u. St. S. 299 fg. vgl. die *κεναὶ πράξεις* bei Plut. plac. phil. 1, 7, 9.) das Thörichte (*κεινὸς εἴην* Pind. Olymp. III, 78. *φθόνον κενεοφρονῶν ἑταῖρον ἀνδρῶν* Ebenders. fragm.) u. s. w. Hier wo kein bestimmter Gegensatz namhaft gemacht ist, müssen wir dem Worte diese Vielseitigkeit der Beziehung lassen. Es sind eitle, nichtige Reden, und als solche eben so sehr unwahr als verderblich.

Der Ap. erweist das in den folgenden Worten. Von der gedoppelten Beziehung, welche schon Chrysost. vgl. Theophyl. und Oekumen. angiebt, dass nämlich *ταῦτα* sich auf

die v. 5. benannten Laster, oder auf die ἀπάτη der κενοὶ λόγοι zurückbeziehe, wird nur die erste richtig seyn. Abgesehen nämlich von dem Plural, der diese Beziehung nicht gerade begünstigt (vgl. jedoch Win. S. 140. Bernhardy S. 282.), so wäre bei dieser Beziehung die Folgerung μὴ οὖν ganz widersinnig. Denn die Folgerung warnt vor Theilnahme an den Werken, sie könnte aber nicht gezogen werden, wenn vorher von den Werken gar nicht, sondern nur von der Verführung durch Worte geredet wäre. Ueber ὀργή vgl. zu 2, 3. und über υἱ. τ. ἀπ. zu 2, 2. Ueber die ganze Stelle vgl. Bähr zu Col. 3, 6. S. 245 fg. Zu ἔρχεται vgl. Röm. 1, 18. ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ. Eine Nothwendigkeit nämlich, unter dem Kommen der ὀργή blos das künftige Gericht zu verstehen, ist nicht vorhanden. Vgl. Erasmus, Calvin, Beza zu u. St. Nur das könnte man dafür anführen, dass ἔρχεται an die ὀργὴ ἐρχομένη 1 Thess. 1, 10. erinnere und dass, wenn unter ἔχει κληρ. v. 5. das künftige Loos dieser Sündendiener verstanden werden muss, es concinner erscheine, auch hier an das künftige Gericht zu denken. Doch halte ich das für keinen entscheidenden Grund, da die allgemeine Versicherung, deswegen komme der Zorn Gottes, auch der allgemeinen Form ἔχει κληρ. entspricht, so dass die Form selbst die nähere Bestimmung in beiden Fällen zu verwehren scheint. Der Gedankengang ist der: niemand verführe euch, der Lüge zu glauben, als schlössen solche Sünden vom Reiche Gottes nicht aus, denn die Wahrheit ist, dass um ihretwillen der Zorn Gottes kommt über die Ungehorsamen.

Holzhausen wiederholt zu v. 7. die Meinung Koppe's: συμμετ. εἶναι non tam ad vitia et scelera, quam potius ad ὀργὴν θεοῦ referendum: ejusdem cum iis fortunae compotem fieri. (Vgl. eine Mischung zweier Erklärungen bei Baumgarten, ungehörige Beziehungen auf die ὀργή bei Pelagius und Anselmus). Allein diese Meinung ist direct gegen den von γάρ v. 8. bestimmt angegebenen Zusammenhang. So wenig der allgemeine Gedanke: leidet nicht mit andern gleiche Strafe; denn ihr waret einst bös, jetzt seyd ihr gut, eine logische Richtigkeit hätte, so wenig hier die ganz gleiche Aufeinanderfolge der apostolischen Sätze. Μὴ οὖν κτλ. v. 7. drückt

negativ dasselbe aus, was positiv: ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε v. 8. Theodoret schon erklärt: μὴ οὖν γ. συμμ. αὐτ. τουτέστι· τῶν τῇ δυσσεβείᾳ δεδουλωμένων. So auch alle andern Ausleger.

V. 8. Ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε V. 9. (ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ) V. 10. δοκιμάζοντες τί ἐστιν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ·] Chrysost. ἀναμιμνήσκει αὐτοὺς τῆς προτέρας κακίας· τουτέστιν· ἐννοήσαντες, τί ἦτέ ποτε ὑμεῖς καὶ τί γεγόνατε νῦν, μὴ παλινδρομῆτε πρὸς τὴν προτέραν κακίαν, μηδὲ ἐνυβρίζητε τοῦ θεοῦ τὴν χάριν. Ueber σκότος und φῶς vgl. zu 1, 18. und über ἐν κυρίῳ zu 4, 1. Der Nachdruck ruht auf dem ἦτε, es ist ein Vergangenes, ihr wart ehedem Finsterniss, τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν (vgl. 2 Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. Röm. 6, 17.). Dass man im ersten Satze ein μέν erwartet hätte, ist eine unrichtige Bemerkung Rückert's, obwohl selbst die Attiker μέν in Fällen auslassen, wo man es erwartet hätte (vgl. Bremi zu Isocr. Panegyr. §. 105. Hartung Partikell. Bd. I. S. 164. 166. 4. Xen. Cyr. 1, 5, 11. und Bornemann zu d. St.). Μέν fehlt überall da, wo der Satz ohne Beziehung auf die folgende Gegenüberstellung gedacht und ausgesprochen werden kann, wo nicht „ein Zugleich von Zeit, Ort oder Bedingung" hervorgehoben werden soll. So hier. Der Gedanke an das, was sie ehemals waren, enthält für sich eine vollkommen zureichende Argumentation für das, was sie eben darum jetzt nicht mehr seyn sollen. Hätte der Satz eine Beziehung zu dem folgenden Satze, so hätte sie hier, wo der Satz durch γάρ schon einseitig bestimmt ist, nothwendig ausgedrückt werden müssen, vgl. zu v. 12. Die weitere Gegenüberstellung des Contrastes νῦν δέ reiht sich nun sofort als Unterstützung des Arguments an. Vgl. im Allgemeinen Thiersch §. 312. 6. Hartung I. S. 168. II. S. 406. Dies gilt für die Mehrzahl der hier von Rückert irrthümlich angeführten Stellen der Briefe, dessen Kanon eine unsägliche Verwirrung in die Auslegung bringen würde. Ueber τέκνον vgl. zu 2, 3. S. 167 fg. „Wir sind Lichter von solchem Lichte angezündet, oder wie ein

Spiegel das Licht fasst, dessen Strahlen er wieder von sich giebt.“ Spener. Φῶς εἶναι verhält sich zu ὡς τέκνον φωτὸς περιπατεῖν, wie Gal. 5, 25. ζῆν πνεύματι zu πνεύματι στοιχεῖν, das empfangene neue Leben bethätigen im Leben, vgl. zu 4, 24. Die Lesart ὁ γὰρ κ. πνεύματος statt φωτός ist Glossem aus Gal. 5, 22., φωτός lässt sich als die richtige Lesart auch aus dem Gegensatze ἔργα τοῦ σκότους v. 11. erkennen. Schon Erasm., Castalio, Grotius, Mill., Bengel zogen sie vor, seit Griesbach ist sie recipirt. Dass γάρ hier explicativ „nämlich“ sey, erhellt aus der Natur des durch γάρ eingeleiteten Gedankens. Die Rede scheint in auffallender Weise unterbrochen, fast alle Ausleger betrachten die Worte als Erklärung über die Beschaffenheit des Wandels der τέκνα φωτὸς, wesshalb auch Piscat. meinte, γάρ stehe hier für δέ und Rückert sagt, es stehe, „man dürfe wohl sagen zum Ueberfluss“, diese Erklärung da. Besonnenere Ausleger wie Bucer suchten zwar eine innere, nothwendige Beziehung. Er sagt: et ne videamur a spiritu nos agi, cum carnis nos affectus raptant, monet fructum spiritus situm esse et declarari in omni bonitate cet. Allein diese Beziehung lässt sich aus dem Contexte nicht erweisen und erklärt nicht das Auffallende der Einschaltung, die das Participium δοκιμάζ. von dem verb. finit. trennt. Die Versuche Baumgarten's und Koppe's, anders zu construiren, sind ganz unhaltbar. Baumg. verbindet ἐν πάσῃ mit περιπατεῖτε, und meint ὁ γὰρ καρπ. heisse: denn das ist die Frucht des Geistes, was doch nur durch ein τοῦτο γὰρ ὁ κτλ. ausgedrückt werden konnte. Koppe will δοκιμάζ. nach einem angeblichen hebräischen Sprachgebrauche als Imperativ fassen. S. dagegen Win. S. 286 fg. Das Richtige hat, wie es scheint, Lachmann erkannt, indem er das Colon nach περιπατεῖτε strich. Περιπατεῖτε δοκιμάζοντες ist eng zu verbinden. Der Ap. spricht hier nicht vom Wandel im Allgemeinen, sondern vom Verhalten gegen die κενοὶ λόγοι zuerst und dann von der factischen Theilnahme an den Lastern von v. 11. μὴ συγκοινωνεῖτε an. Der Apostel hat indem er περιπατεῖτε schreibt, die nähere Beschränkung des Wortes durch δοκιμάζ. im Sinne und schaltet daher zwischen περιπατ. und δοκιμάζ. den Erläuterungsatz ein, in welchem er die Richtschnur

für ihr δοκιμάζ. benennt. Als Kinder des Lichtes wandelt — die Frucht des Geistes besteht ja in Allem, was Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit heisst — prüfend, was da sey wohlgefällig dem Herrn.“ Vgl. ähnliche Einschaltungen 2 Cor. 10, 4. 14. und 8, 9. 10. Phil. 2, 23. vgl. Win. S. 438.

Das Bild καρπός erklärt sich von selbst, vgl. Gal. 5, 22. Phil. 1, 11. Heb. 12, 11. mit Matth. 3, 8. 13, 43. Nach unserer Erörterung über die Bedeutung des eingeschalteten Gedankens ergiebt sich als falsch, wiewohl es auch ausserdem unrichtig wäre, was nach Chrysost. Viele behaupteten, dass nämlich ἀγαθωσ. dem Zorn, δικαιοσ. der πλεονεξία, ἀλήθεια der ἀκαθαρσία (πρὸς τὴν ψευδῆ ἡδονήν) gegenübergestellt sey. Vielmehr setzt der Ap. der unsittlichen, verderblichen Lüge gegenüber, dass des Geistes Frucht in Allem, was Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit heisse, bestehe. Auf der entgegengesetzten Seite steht dann, was unter die Kategorieen von κακία, ἀδικία, ψεῦδος gehört. So sind hier diese Begriffe durch den Zusammenhang selbst genau genug bestimmt. Ἀγαθωσύνη ist hier wie überall im N. T. Güte, d. h. die Trefflichkeit der Gesinnung, nicht χρηστότης, womit es Thomas Mag. p. 391. fälschlich verwechselt. S. Gal. 5. 22., wo ἀγαθ. neben χρηστότης steht. vgl. Röm. 15, 14. 2 Thess. 1, 11. Phavorin. ἡ ἀπηρτισμένη ἀρετή. Durch die Verbindung mit πᾶσα werden die Abstracta concrete Einzelheiten (vgl. zu 5, 3.) und daraus ergiebt sich, warum der Ap. hier ἐν (besteht in ἐστὶν ἐν vgl. 1 Joh. 4, 10.) sagt, während Gal. 5, 22. sich die Substantive im Nominativ unmittelbar als Praedicate an καρπός anreihen. Hier könnte der Nominativ gar nicht stehen, wie Rückert meint. Gut bemerkt Sarcer.: hae voces, bonitas, justitia et veritas non tam fructus lucis sunt, quam res indicantes veram et rectam formam operandi fructus lucis. Das δοκιμάζ. (vgl. Röm. 12, 2. Phil. 1, 10. 1 Thess. 5, 20.) die Prüfung von Recht und Unrecht, Wahrheit und Unwahrheit ist, wie sie das Gesetz schon möglich macht (Röm. 2, 18.), um so viel mehr die nothwendige Pflicht des Christen, als er im Besitz des Geistes der Wahrheit und der geoffenbarten Wahrheit im Worte ist und die Fähigkeit der Prüfung hat (vgl. 1 Cor. 2, 15.). Die Meinung Reiche's, δοκιμάζ. heisse irgendwo „praktisches (?) Prüfen, mit

Wahl und Befolgung des Bessern verbunden" ist sprachlich unhaltbar, und an keiner Stelle, auch nicht Röm. 12, 2., durch den Context geboten. *Εὐάρεστον* vgl. Röm. 12, 1. 2.

V. 11. *Καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε.*] Hiemit benennt der Ap. die zweite Verpflichtung des Christen, die zugleich Resultat der Prüfung ist. Aus dem Gegensatze zu *ἐλέγχετε* erhellt, dass der Ap. *συγκοινων.* im allgemeinsten Sinne des Wortes fasst, so dass auch das connivere mit darunter begriffen werden muss. *Συγκοιν.* wie hier Phil. 4, 14. Das Praedicat *ἄκαρπος* steht hier gewiss in Anspielung auf *καρπὸς τοῦ φωτός*. An sich (vgl. 1 Cor. 14, 14. Tit. 3, 14.) heisst es nur: was keine Frucht hat. Allein der Zustand der Unfruchtbarkeit involvirt in sich die Beziehung auf die fehlerhafte Disposition der Dinge, welche dieses Praedicat haben. So bezeichnet *ἄκαρπος* hier zwar nicht das Schädliche, wohl aber das Verwerfliche, und diese Beziehung wird durch die Paronomasie des Wortes mit v. 9. an sich hervorgehoben. Vgl. übrigens Usteri zu Gal. 5, 22. über das Verhältniss von *καρπός* und *ἔργον*. Schon Hieron. sagt dort: vitia in semet ipsa finiuntur et pereunt, virtutes frugibus pullulant et redundant. *Μᾶλλον δέ* vielmehr auf der andern Seite vgl. *ἀλλὰ μᾶλλον* v. 4. und Buttm. S. 442. Bornemann zu Xen. Cyr. S. 354. *Καί* fügt das *ἐλέγχ.* zu dem *μὴ συγκοιν.* als Steigerung hinzu: straft sie auch noch dazu. Vgl. Hartung 1. S. 134. *Ἐλέγχειν* jedoch wird um der Verbindung mit *τέκνα φωτός* und der Beziehung willen, die es im folgenden Verse erhält, hier in demselben Sinne genommen werden müssen wie Joh. 3, 20., wo es dem *φανερωθῇ* v. 21. entspricht, immer aber, wie dort Lücke (Th. 1. S. 485.) richtig bemerkt, mit der Nebenbedeutung des Tadelnden, Widerlegenden, Beschämenden. Ob aber eine nähere Bestimmung der Art des *ἐλέγχ.* hier gegeben werden müsse oder könne, ist nicht aus diesem Satze zu ersehen, es müsste sich denn aus dem Zusammenhang mit dem Folgenden irgend etwas ergeben.

V. 12. *Τὰ γὰρ κρυφῇ γινόμενα ὑπ' αὐτῶν αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν·* V. 13. *τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς*

φανεροῦται, πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστι.] Diese schwierigen Worte sind höchst verschieden gedeutet worden. Die Lesart steht sicher; dass die letzten Worte πᾶν γάρ—ἐστι in zwei unbedeutenden Mss. und bei Chrysostomus im Texte (in der Erklärung: ἐπειδὰν δὲ φανερωθῇ γίνεται φῶς u. s. w. berücksichtigt er sie aber offenbar) fehlen, erklärt sich leicht aus der Wortähnlichkeit der beiden letzten Glieder.

Die Meinungen späterer Ausleger, die das Unwahrscheinlichste ohne alle Begründung bieten (s. eine Zahl derselben bei Flatt gesammelt), können hier unmöglich angeführt und widerlegt werden. Wesentliche Differenzen werden sich am besten an der Entwicklung der eigenen Erklärung zeigen und widerlegen lassen.

Dass v. 12. 13. einen zusammenhängenden Satz bilden, ist auch von Lachmann richtig erkannt worden. Nicht dass in v. 12. etwas läge, was die Verbindung mit v. 13. anzeigte. Γάρ bezeichnet blos die Beziehung des Satzes zum Vorhergegangenen. Wenn Koppe und Rückert in gleicher Weise übersetzen: sunt quidem eorum prava facinora adeo turpia cet. (R.) „zwar sind ihre heimlichen Sünden nicht von der Art" u. s. w. (R. S. 234.) so ist das reine Willkühr, die Rückert umsonst (S. 232.) mit dem schon zu v. 8. widerlegten Kanon unterstützen will, als könne man nach Belieben ein μέν vor δέ suppliren. Correspondirende Glieder können nur dann der Corresponsivpartikel in dem einen Gliede entbehren, wenn das *nicht* bestimmte erste Glied von selbst seine Bestimmung durch das antithetische Glied erhält (vgl. oben zu v. 8.). Hier aber, wo das erste Satzglied durch γάρ seine Beziehung zum Vorhergehenden erhalten hat, müsste die weitere Beziehung zum folgenden Gliede nothwendig durch die Corresponsivpartikel μέν ausgedrückt seyn, ja γάρ wäre überhaupt rein überflüssig, es dürfte nur stehen: τὰ μέν κρυφῇ γιν. κτλ. Zudem erklärt Rückert den ganzen Satz so, als ob καί vor λέγειν gar nicht da stände (vgl. S. 232.), was zwar nicht direct gegen seine Ansicht, aber doch gegen das ganze Verfahren der Auslegung spricht.

Dass v. 12. und 13. einen Satz bilden, ist vielmehr aus der Identität des Subjectes und der gleichmässigen Beziehung beider Satzglieder auf das Vorhergegangene zu erweisen. Wenn

freilich es eine so ausgemachte Thatsache wäre, dass κρυφῇ γινόμενα etwas Anderes seyn müsse, als τὰ ἔργα ἄκ. τοῦ σκότ., wie noch Rückert behauptet, so käme man in mehr als eine Verlegenheit. Man könnte nämlich γάρ ebensowenig als τὰ πάντα sprachlich richtig erklären. Den Beleg zu dem ersten hat Rückert selbst schon gegeben; er giebt ihn auch zu dem zweiten. Denn während nach dem zu 4, 15. Erörterten τὰ πάντα unmöglich durch „Alles und Jedes“ übersetzt werden kann, sind es nun hier dennoch wieder „alle Dinge“, welche gestraft offenbar werden u. s. w. Das bildete dann freilich einen Gegensatz zu den einzelnen κρυφῇ γινόμενα, aber die Erklärung ist ohne alle sprachliche Begründung. Noch haltloser ist das, was Holzhausen als Inhalt unserer Stelle angiebt: „diese Gräuel, welche einmal die Nacht verhüllt, soll eine ewige Nacht bedecken! nur die Laster, welche euer Licht ertragen können, sollt ihr strafen und bessern.“! Ich begreife nicht, wie man das hat hineinbringen können, um es herauszufinden. Schon Hieronymus bemerkte zu τὰ δὲ πάντα richtig: omnia haud dubie quin ea, quae occulte fiunt. vgl. Beza, Piscat. Es sind die bestimmten, benannten πάντα. Wenn aber dies, so kann τὰ πάντα gar keinen Gegensatz zu τὰ κρυφῇ γινόμ. bilden; denn Niemand wird mehr mit den Ausll., die Wolf namhaft macht, τὰ πάντα ἐλεγχόμενα in πάντα τὰ ἐλεγχόμενα verwandeln, so dass jetzt das Gestrafte dem heimlich Geschehenen gegenüberstände, und ἐλεγχόμ. Subject des Satzes wäre. Ist eine solche Procedur schlechterdings unstatthaft, so bleibt nur übrig in τὰ πάντα dasselbe anzuerkennen, was der Ap. ἔργα ἄκαρπα und κρυφῇ γινόμ. genannt hat. Die Wahl des Ausdruckes κρυφῇ γινόμενα hätte nicht auffallen sollen. Bezeichnet ja doch auch Antonin in jener Stelle, welche schon Gataker mit der unsrigen vergleicht, eben so allgemein die Sünder nach ihrem charakteristischen Zuge: οἱ (ὁτιοῦν) ποιοῦντες ἐπειδὰν κλείσωσι τὰς θυράς. III, 16. Und was war natürlicher, als in der durch σκότος bedingten Anschauung zu bleiben, und die Sünden die heimlichen Thaten zu nennen? (vgl. die Stellen bei Gat. ad Ant. 3, 7. p. 80.) Wenn aber der Ap. noch dazu das eigenthümliche Verhältniss der sündigen That zu der Einwirkung des Lichtes darstellen will, und er die

letztere als φανεροῦν bezeichnet, wie kann denn die frühere Beschaffenheit der Sünde im Gegensatz zu dem φανερούμενον, welches die Sünde nun durch die Einwirkung des Lichtes geworden ist, anders als durch κρυφῇ γινόμενον bezeichnet werden? Was jetzt φανερούμενον geworden ist, muss früher κρυφῇ γινόμενον gewesen seyn, eines bedingt das andere. Indem der Ap. die Sünden mit τὰ κρυφῇ γινόμενα bezeichnet, macht er seinen Lesern gleich von vorn herein möglich, auf den Gegensatz einzugehen, von dem er im Folgenden spricht. Aus diesem Gegensatze erhellt zugleich, mit wie geringem Rechte man das κρυφῇ auf die secreta loca domorum vel templi (Pelagius) auf die Gräuel unzüchtiger Mysterien (s. Elsner, Wolf, Holzhausen) bezogen oder gesagt hat (vgl. Holzh.): so hätte der Ap. die ἔργα ἀκ. der Heidenwelt im Allgemeinen gar nicht nennen können, weil Schamlosigkeit nach dem eigenen Zeugnisse der Alten das charakteristische Zeichen der damaligen Verwilderung gewesen sey.

Dennoch aber fanden die Ausleger immer noch Schwierigkeiten. Schon Hieronym. meinte, es müsse hier ein Hyperbaton stattfinden, und wollte γάρ auf v. 6. zurückbezogen wissen. Warum? ohne Zweifel, weil er mit γάρ die Ermahnung ἐλέγχετε nicht begründet sah. Ich verstehe auch nicht, wie trotzdem so viele Ausll. z. B. Calvin, Sarcer., Grot., Calov. dennoch diese Verbindung möglich fanden. Denn was Grot. und mit ihm Calov bemerkt: nam nisi id fiat (nisi reprehendantur) audebunt etiam clam turpiora, ist gegen den klaren Wortverstand, nach welchem nicht von zu befürchtenden, sondern von geschehenen Dingen geredet wird. Wenn aber dies, so gilt gegen die Begründung der Ermahnung: ἐλέγχ. durch τὰ γὰρ κρ. γιν. vollkommen, was Calov sagt: quomodo ea, quae occulte facta sunt, reprehendi possunt? Man fragte ferner: wie kann die Ermahnung mit ernster Rede zu strafen, durch die Bemerkung unterstützt werden: es sey eine Schande, von diesen Dingen nur zu reden. Daher sagt schon Photius: der ἔλεγχος sey nur ein Strafen durch das eigene heilige Leben, denn mit Worten könne man solche Sünden nicht strafen; vom Strafen durch den Wandel verstand es auch Theo-

phylakt, Erasmus, Zanch. u. A. *). Allein ἐλέγχειν hat ohne weitere Bestimmung niemals diese Beziehung; hätte der Ap. also dies hervorheben wollen, so hätte die bestimmende Beschränkung des ἐλέγχειν gar nicht fehlen können. Eine andere Vermuthung des Oekumenius, die auch bei Bullinger, Megander und Bengel sich wiederholt findet, ist die: der Apostel gebe mit τὰ γὰρ κρ. γιν. den Grund an, warum er die ἔργ. ἀκ. nicht weiter bezeichnet habe oder überhaupt hier abbreche. Allein es streitet gegen diese Meinung die Satzstellung. Der Gedanke wäre zwar eine passende Zwischenbemerkung zwischen σκότους und μᾶλλον, obwohl er in der Form selbst dann auch schwer genug zu verstehen wäre, wie er aber an unsern Ort gekommen sey, und was überhaupt die nachträgliche Bemerkung noch wollte, nachdem der Ap. schon zur Ermahnung ἐλέγχετε gekommen war, wüsste ich nicht zu sagen.

Die Erklärung ist die: im vorhergegangenen Satze war eine gedoppelte Ermahnung ausgesprochen, μὴ συγκοινων. und μᾶλλ. δὲ κ. ἐλέγχετε. Die erste begründet der Ap. mit unsern Worten, an die sich zur Begründung der zweiten Ermahnung der folgende Satz durch δέ anreiht. Habt nicht Theil, straft vielmehr, sagt der Ap., denn ihre heimlichen Thaten auch nur (καί s. Hartung 1. S. 136 fg.) zu nennen ist Schande, d. h. geschweige denn sie zu thun. Vgl. besonders Piscator, so auch Vorst, Zanch., Hannecken, Flatt. Aber auch schon Anselmus: ideo non debetis communicare, sed potius redarguere, quia turpe est non solum facere vel videre, sed et dicere ea, quae — fiunt in occulto.

Im Folgenden nun enthält ἐλεγχόμενα die Bedingung: das Alles aber, wenn es gestraft ist. Jedoch wird gegen die gewöhnliche Ansicht nothwendig ὑπὸ τοῦ φωτός mit φανεροῦται verbunden werden müssen, denn der folgende Satz erklärt offenbar, wienach φανεροῦσθαι und φῶς zusammengehören. (Vgl. Zanch. und Bengel.) Φανεροῦται aber medial zu nehmen

*) Man sieht hieraus, mit welchem Grunde Rückert als Motiv dieser Auslegung „die Furcht, es möchte sonst hier geboten werden, wozu wir uns nicht gern entschliessen, nämlich das Böse offen und in's Angesicht zu sagen" benannte. S. 231.

(so Erasm., Vatable, Calvin, Beza, Marlorat., Grot., Gatak., Er. Schmidt, unter den Neuern auch noch Wahl), verbietet das Passivum φανεροῦται, an welches sich φανερούμενον eng anschliesst. Vgl. Piscator und Winer Gr. S. 211 fg. Nur wenn φανερ. als Passivum gar keinen Sinn gäbe, dürfte man zu dieser Annahme schreiten. Halten wir nun noch fest, dass es reine Willkühr wäre, wollte man φῶς in πεφωτισμένοι nach der ehemals beliebten Weise auflösen, so werden wir als Sinn der Stelle finden: ἔλεγχος ist nothwendig, denn wo ἔλεγχος ist, da ist φῶς, alle die κρυφῇ γινόμενα, wenn sie vom ἔλεγχος getroffen werden, werden vom Lichte aufgedeckt, denn was φανερούμενον ist, ist φῶς, während, was κρυφῇ γινόμενον, auch σκότος ist. Strafe ist das erste Licht, das allein die Finsterniss der Sünde vertreiben kann, indem sie die Sünde aufdeckt; während es der Sünde Natur ist, sich zu verstecken. Wenn ihr euch dabei beruhigt, nicht Theil zu haben an der Finsterniss, so bleibt die Finsterniss Finsterniss; straft ihr sie, so wird sie Licht, denn strafen heisst die Finsterniss aufdecken, was aber aufgedeckt ist, das ist nicht mehr ein heimliches Werk der Finsterniss, sondern Licht. Seyd ihr also Kinder des Lichtes, so müsst ihr das thun, was sich als Werk des Lichtes herausstellt.

Es scheint mir so der Gedanke völlig klar, und die Mittelglieder, welche die Ausleger zur Erklärung hinzu bringen, wie z. B. dass auf die Strafe die Reue eintrete, oder dass man durch die Strafe die Schändlichkeit der Sünde einsehe, oder gar, dass man wenigstens die Hoffnung haben könne, τὸ φανερούμενον (welches dann wieder = οἱ φανερούμ. seyn muss) werde Licht werden u. dgl., verwirren mehr die Wechselbeziehung der einzelnen Gedanken in ihrem Zusammenhange hier, als dass sie dieselbe aufhellen.

Zu dem hier gefundenen Sinn der Stelle passt auch das Citat im folgenden Verse vollkommen, dessen Zusammenhang mit v. 13. ich nicht besser anzugeben wüsste, als mit den Worten Plutarch's (T. XIV. p. 364. ed. Hutt.): χαίρειν χρὴ τοῖς ἐλέγχουσιν· — ἡμᾶς γὰρ λυποῦντες διεγείρουσιν.

V. 14. *Διὸ λέγει· ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.*] Ueber ἔγειρε vgl. die Gründe, welche Fritzsche (zu Marc. p. 55 fg.) für die Lesart

gegen ἔγειραι (von Lachmann recipirt) geltend gemacht hat. Ueber die Formen ἀνάστα und ἐπιφαύσει vgl. Win. S. 72. und 81. Ueber die Lesart ἐπιψαύσει s. Griesbach. Vgl. als Anspielung auf unsere Stelle Act. Thom. p. 54. ed. Thil. ἐπέφαυσε γάρ μοι ἀπὸ τῆς φροντίδος τῆς νυκτερινῆς u. s. w.

Die Stelle hat um des διὸ λέγει willen ihre Schwierigkeit. Mit dieser Formel (vgl. zu 4, 8.) werden sonst regelmässig Schriftworte eingeleitet. Allein schon Hieronymus sagte: ego — omnes editiones veterum scripturarum ipsaque Hebraeorum volumina diligenter eventilans nunquam hoc scriptum reperi. Er meint nun selbst, man könne sich bei der Meinung beruhigen: in reconditis eum (apost.) Prophetis et his, quae vocantur apocrypha haec lecta in medium protulisse, wie denn Epiphan. haer. 42. das apocryph. Buch des Elias, Georg. Syncell. in der chronograph. p. 21. die apocr. Jeremiae, Cod. G. das Buch Enoch als Quelle des Citates namhaft machte. Aber die Beweisführung ward nicht gegeben. Theodoret berichtet von Einigen, welche sich zur Erklärung der Stelle auf Psalmen beriefen, die damals gedichtet worden seyen, wie denn später Heumann, Michael., Storr, Flatt hierin ein Citat aus einem christlichen Hymnus erkennen wollten. Allein es bleibt da immer das Bedenken, dass, abgesehen von der Unmöglichkeit einer Beweisführung, der Ap. nur hier gegen seine ganze sonstige Weise mit dem διὸ λέγει eine Stelle soll citirt haben, welche an sich ohne alle weitere Autorität für die Nothwendigkeit seiner Ermahnung gewesen wäre. Der Einwurf trifft in verstärktem Maasse Bornemann's Vermuthung (schol. in Luc. p. XLVIII. sq. vgl. Koppe), es sey wie bei den späteren Griechen διὸ λέγει zu übersetzen: „quo nomine dicunt, dicitur, in dieser Hinsicht sagt man, kann man sagen, heisst es.“ Da wird der Gedanke: in dieser Hinsicht kann man sagen, oder sagt man: stehe auf von den Todten u. s. w., durch die wunderliche Einleitung völlig bedeutungslos und nichtssagend, oder er wäre es nur dann nicht, wenn der Ap. wiederum mit den Worten auf eine sprüchwörtliche Redeweise oder eine bekannte Stelle anspielte und dann ständen wir bei derselben Frage, von der wir ausgingen.

Hieronymus, nach ihm Haymo, Bugenhagen, vgl.

Calixt, meinten: quomodo olim prophetae in concione populi loquebantur: haec dicit dominus, et: quoniam dominus loquutus est, ita et Apostolus. Diese durch gar nichts begründete Vermuthung ruht noch obendrein auf einer gänzlichen Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunktes. Wenn Andere Gott, Christus oder den Geist supplirten, so blieb, wie Baumgarten richtig bemerkt, dieselbe Dunkelheit; denn man fragte dann wieder vergebens: wo?, da die Annahme einer innern Offenbarung völlig unstatthaft ist. (Vgl. Rhenferd, welcher unverzeichnete Worte Christi hier zu sehen meint und sich auf Act. 20, 22. beruft. Allein dort sagt der Ap. bestimmt, dass Christus die Worte gesprochen habe; in der Form aber, wie sie hier stehen (ἐπιφ. σ. ὁ Χρ.) könnte sie Christus gar nicht gesprochen haben.) Mit dem Gedanken des Grot. und Elsner, dass φῶς aus dem Vorhergehenden zu suppliren sey, beginnt die Reihe der gar zu offenbaren Seltsamkeiten, die nicht widerlegt zu werden brauchen, vgl. Wolf zu u. St.

Dagegen haben sehr bedeutende Ausleger bestimmte Stellen des A. T's. bezeichnet, welche der Ap. hier citirt habe. Die Mehrzahl derselben (z. B. Thom. Aq., Calvin, Bullinger, Piscator, Calov, Hackspan, Surenhuse (vgl. A. bei Wolf und Calov), unter den Neuern auch Bengel, Zachariae, Scholz, (vgl. Nitzsch Syst. S. 183. d. zweit. Aufl.) benannten Jes. 60, 1. Andere glaubten, die Stelle 26, 19. mit combiniren zu müssen, s. Calixt, Cleric., Beausobre, während Beza, Martianay (bei Wolf) sich an 26, 19. allein halten wollten. Andere fanden in unsern Worten eine Anspielung auf einen Complexus von den Stellen des Jesaias 9, 2. (1.) 26, 19. 60, 1. fg. (auf 9, 2. hatten schon Einzelne bei Zanch. verwiesen), wie z. B. Baumgarten. Nehmen wir nun an, dass ein Citat oder eine Anspielung sich nur an der Identität der Beziehungen und der Aehnlichkeit der Form des Gedankens erkennen lasse, so geht die Aehnlichkeit der Form der Stelle 9, 2. (1.) die Identität der Beziehung der Stelle 26, 19. ab; denn dort ist vom Erwachen zum Heile nicht die Rede. Wenn man nun freilich nur „einen flüchtigen Blick“ (so sagt Rückert) auf die letzte Stelle Jes. 60, 1 fg. wirft, so wird man die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme nicht einsehen. Bei achtsamerer

Prüfung findet man diese Annahme sehr berücksichtigenswerth. Die Worte lauten: קומי אורי כי בא אורך וכבוד יהוה עליך זרח stehe auf, werde Licht, denn es kommt dein Licht und die Herrlichkeit des Herrn geht auf über dir. Zion wird angeredet; es ist die Weckstimme des Propheten, welche von der Herrlichkeit des kommenden Herrn zeugt, dessen Licht auch über die Heiden aufbrechen werde (v. 3.). Was ist im Allgemeinen passender, als dies Citat zur Begründung der Ermahnung: straft, damit es Licht werde? Alles im A. Bunde, was Veranstaltung Gottes heisst, ist für die Gläubigen des N. Bundes geschrieben (vgl. zu 4, 8.), es soll diese heilige Schrift sie weise machen zum Heile (2 Tim. 4, 15.). Was dort geschieht, muss auch jetzt geschehen. Die Weckstimmen sendet Gott vorher vor seinem Heile, was dort geschrieben steht, gilt für euch, die ihr jetzt *φῶς ἐν κυρίῳ* seyd, um die Finsterniss zum Lichte zu berufen, welches Gott hat aufstrahlen lassen über Alle, auch über die, welche jetzt sitzen im Schatten des Todes und die Werke der Finsterniss üben.

Aus der Art des Citates sieht man, dass es dem Ap. hier nicht auf das Wort, sondern auf die Sache im Allgemeinen ankommt. Man sieht ferner, dass er, in der Zeit der Erfüllung jener Weissagung lebend, das Wort der Vorherverkündigung mit der Modification citirt, die es selbst durch die Erfüllung erlitten hat, d. h. nach der es nicht anders geworden, sondern nur Fleisch und Blut erhalten hat und wirklich geworden ist. Daher *ἐπιφ. σοι ὁ Χριστός*. Das ist der אור, der כבוד י״י, der יהוה (v. 2.), von welchem dort die Rede ist. (Vgl. die überaus schöne Stelle Röm. 10, 6 fgg., wo der Glaube an Christus, der des Gesetzes Endziel ist, als die Verwirklichung dessen, was das Gesetz seinem Wesen nach war, dadurch hervorgehoben wird, dass der Ap. den Glauben mit jenen Worten reden lässt, die des geoffenbarten Gesetzes ursprüngliche Bedeutung bezeichnen, und durch die hinzugefügte Beziehung auf Christus zeigt, in welchem Verhältnisse die Worte jetzt stehen, nachdem die Bedeutung des Gesetzes nicht mehr eine ideale, sondern reale Wirklichkeit auf Erden hat, und das Neue sich nur als die Wiederherstellung des Ursprünglichen bezeugt hat.)

Aus dem oben bestimmten Zusammenhange des Gedankens erklären sich die Modificationen der übrigen Ausdrücke. Die Fäden, welche das Citat hier an die ganze Weissagung dort knüpfen, liegen klar zu Tage. Es soll die Weissagung jetzt in den Gläubigen wahr werden; die Weckstimme, welche Zion aufrief, um das Heil ihr zu zeigen, das nicht allein über sie, sondern auch über die Heiden aufstrahlen werde, muss forttönen, so lange die Verwirklichung jener Weissagung noch nicht vollendet, sondern noch im Werden begriffen ist. Die Weckstimme galt dort Zion und durch dasselbe für die Heiden, denn: (v. 3.) die Heiden werden gehen dann zu deinem Lichte und die Könige zum Glanze, der über dir aufgeht (נגה זרחך). Die Weckstimme an Zion war jetzt bereits ergangen und verhallt (Röm. 10, 20.), das Heil war gekommen und nur von einer kleinen Zahl angenommen, jetzt galt sie vor Allem den Heiden (Röm. 11, 11.). Daher citirt der Ap. nur den Anfang der Stelle; den Schluss aber nicht in der Form der Verheissung כי בא, sondern in der Form, in welcher die erfüllte Weissagung an Jenen jetzt factisch wirklich werden kann: καὶ ἐπιφαύσει. In diesen Worten selbst ist אור und das folgende זרח (v. 1, 2.) zugleich enthalten. Nach dem Anfange קומי ἔγειρε wendet sich der Apostel gleich zu denen, an die der Ruf jetzt ergehen muss, mit zwei Praedicaten, die der Schilderung des Propheten vom Zustande der Heidenwelt v. 2. entsprechen: חשך יכסה ארץ וערפל לאמים. In Verbindung mit קומי hätte der Ap. die Abstracta gar nicht beibehalten können, er giebt daher in der freien Weise des Citats statt derselben die Person mit dem Praedicate, welches dem Zustande des Lebens in der Finsterniss in passender Weise entsprechen kann (vgl. 1 Thess. 5, 5. 6.) und wiederholt das zweitemal den Begriff von קומי mit ἀνάστα, weil das sich genauer an ἐκ νεκρῶν anschliesst. Möglich ist, dass dem Apostel für das zweite die bildliche Darstellung der Verblendung in Sünden aus Jes. 59, 10. vorschwebte.

Es scheint mir nach dieser Erklärung die Annahme einer Beziehung des Ap. auf Jes. 52, 1. 2., die ich früher festhalten zu müssen glaubte, und an welche, wie ich später sah, auch Bengel dachte, überflüssig zu seyn.

V. 15. *Βλέπετε οὖν, πῶς ἀκριβῶς περιπατεῖτε, μὴ ὡς ἄσοφοι, ἀλλ' ὡς σοφοί,* V. 16. *ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν, ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσι.*] *Ἀδελφοί* nach *οὖν* (A. Copt. Vulg. Pel. bei W e t s t.) ist eingeschoben, weil hier der Anfang einer lect. ecclesiast. war. Die Ermahnung ist unmittelbare Folgerung aus dem Vorhergegangenen (*οὖν*), nicht wie C h r y s o s t. und nach ihm Viele meinten, neue Ermahnung, oder gar wie R ü c k e r t meint: „ein blosser Uebergang." Treffend giebt C a l v i n den Zusammenhang an: si aliorum discutere tenebras fideles debent fulgure suo, quanto minus caecutire debent in proprio vitae instituto? — Omissa autem metaphora tenebrarum et lucis, jubet eos exacte vitam componere. Vgl. die dann genau übereinstimmende Stelle Col. 4, 5. *Βλέπ.* vgl. Col. 4, 17. 1 Cor. 16, 10. über den Indicativ *περιπατεῖτε* W i n. S. 248. Es fragt sich übrigens, ob nicht der Indicativ hier gebraucht ist, weil der Ap. nicht die Ueberlegung, wie das geschehen solle, angestellt, sondern das *περιπατεῖν ἀκριβῶς* sofort verwirklicht wissen will. *Ἀκριβῶς* streng-genau vgl. Act. 26, 5. Matth. 2, 8. *ἀκριβοῦν* Matth. 2, 7. 16. und *δοκιμάζ.* v. 10. und die Anm. *Μὴ ὡς ἄσοφοι κτλ.* über *σοφός, σοφία* vgl. zu 1, 8. R ü c k e r t hat hier die seltsame Meinung, *μή* gehöre zu *ἄσοφοι*, als nicht Unweise, sondern Weise, d. h. als solche, bei denen man Weisheit voraussetzen dürfe. In diesem Falle müsste es heissen *ὡς οὐκ ἄσοφοι* und die Gegenüberstellung *ἀλλ ὡς σοφοί* wäre ganz überflüssig. Kraft des *μή* erweist sich unser Satz selbst als unmittelbar abhängig von dem Vorhergehenden (vgl. zu 5, 4.). Aus dem Vorhergehenden ergänzt sich aber dann das verneinte Factum: *μή* sc. *περιπατοῦντες*. Vgl. unten v. 17.

Zu *ἐξαγοράζ. τὸν καιρὸν* vgl. Col. 4, 5. Hier wie dort braucht es der Ap. zur Bezeichnung eines weisen Verhaltens des Christen in seiner Stellung der Welt gegenüber, die er führen soll zu dem Lichte, das ihn erleuchtet.

Gegen den ganzen Zusammenhang ist nun die Erklärung des G r o t. und H a m m o n d, (mit Erstaunen liest man bei R ü c k e r t, dass T h e o d r e t. und C h r y s o s t. auch diese Ansicht theilen sollen) vgl. W e t s t., die mit Berufung auf das griech. *ὠνεῖσθαι καιρόν* die Stelle von der Behutsamkeit erklärten. Quovis labore ac verborum honestis obsequiis vitate pericula et diem de die ducite. G r o t. Aehnlich ist die des Mi-

chaelis: sie sollten bei Versuchungen, wenn sie nicht recht wüssten, was sie thun sollten, Zeit zu gewinnen suchen.

Luther's Uebersetzung: schickt euch in die Zeit, ist sprachlich nicht zu rechtfertigen, obwohl sie schon des Ambros. Ansicht für sich hat, dass der Ap. hier die rechte Zeit abwarten lehre, eine Ansicht, die schon vor Chrysost. vorhanden gewesen seyn muss, wenn er sagt: οὐχὶ ποικίλους ἡμᾶς καὶ παντοδαποὺς εἶναι βουλόμενος ταῦτα παραινεῖ. Die Erklärungen der Uebrigen leiden an Künsteleien, mit welchen sie entweder ohne Berechtigung die einzelnen Worte urgiren, die nur aus dem Zusammenhange verstanden werden können, oder willkührlich ihnen einen Sinn geben, den sie nicht haben können. Zu den letzten gehört z. B. Marlorat's Erklärung, der auf Jo. 9, 4. 12, 35. Gal. 6, 10. verweisend, die Stelle als Ermahnung fässt, die ganze Lebenszeit, so lang es möglich ist, zu benützen (auszukaufen), Theodoret: χρήσασθε πρὸς τὸ δέον τῷ παρόντι καιρῷ. Gekünstelt sind die Erklärungen, welche den Ausdruck ἐξαγορ. daraus erklären wollen, dass die Zeit ursprünglich nicht unser sey (Chrysost., Theophyl., Oekum.), vgl. Hieronym. emimus illud et proprium facimus, quod a malitia hominum venditum fuerat; oder dass sie der Herrschaft des Teufels preisgegeben sey (Calvin), dass das ἐξαγορ. nur durch Tragen des Widrigen (Chrysost., Theodoret.), durch gute Werke (Hieronym), durch Reue (Anselm.), durch Hingeben aller Gelüsten und Güter (Augustin., Oekum., Erasm., Bucer, Calvin, Bullinger, Zanch. u. s. w.) geschehen könne. Davon steht nichts im Contexte und aus dem Zusammenhange lässt es sich ebensowenig ergänzen.

Schon Bugenhagen (redimentes utcunque potestis temporis opportunitatem ad benefaciendum), Vatable (omni diligentia quaerentes occasionem bene agendi), Croc. (redimere occasionem est acerrimo in eam intentum esse studio et quasi dato pretio sibi vindicare propriam) vgl. Piscat., H. Steph., Calov haben die richtige Erklärung gegeben. Gataker verglich unsere Stelle mit dem Antonin'schen: κερδαντέον τὸ παρόν (4, 26. p. 113.). Genau jedoch entspricht ihm das chald. זבן עדן Dan. 2, 8., worauf schon Grot. verwies. „Die Gelegenheit ergreifen" ist auch dort die Bedeutung, welche allein

gut in den Zusammenhang passt. Vgl. Jos. Jachiad. in der paraphr. Dan. bei L'Empereur und bei Schöttg. hor. hebr. p. 780. vgl. Hävernick Comment. zu Dan. S. 62. Tittmann syn. 1. p. 42 sq. Ὁ καιρός wie bei den Griechen: der rechte Zeitpunkt. Der Singular ist hier allein am Orte, wie in der bekannten Phrase τηρεῖν τὸν καιρόν; der Pluralis τοὺς καιροὺς wäre sinnlos. Was für ein Zeitpunkt? sagt der Zusammenhang. Den Zeitpunkt, das Licht der Strafe hereinbrechen zu lassen in die Finsterniss der Sünde. Ueber das wie? des ἐξαγορ. sagt der Zusammenhang gar nichts. Warum man aber aus allen Kräften darnach trachten müsse, den günstigen Zeitpunkt sich eigen zu machen, sagt: ὅτι αἱ ἡμέραι πονηραί εἰσι. Sprachlich falsch ist Holzhausen's (vgl. Koppe) Erklärung, als sey hier von einer bestimmten bösen Zeit, der letzten nämlich vor der Wiederkunft des Messias die Rede. Das könnte nur αἱ ἡμέραι αἱ πονηραί heissen, wie man dann auch weiter πάρεισιν erwarten würde.

Αἱ ἡμέραι, die Zeit des damals gegenwärtigen Lebens (הימים), sind πονηραί. Vgl. 6, 13. Gal. 1, 4 1 Joh. 5, 19. Von äusserer Gefahr kann das unmöglich verstanden werden, das ist schon gegen den Gebrauch von πονηρός bei dem Ap. Die Zeit liegt im Argen, die Augenblicke, die Saat auf empfänglichen Boden auszustreuen, sind ebendeshalb selten, darum ergreift sie, wenn sie sich bieten und, so sagt er im folgenden, um sie ergreifen zu können, wandelt selbst den Weg einer gewissen Erkenntniss und lauteren Wesens.

V. 17. Διὰ τοῦτο μὴ γίνεσθε ἄφρονες ἀλλά συνιόντες τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου,] Lachmann liest nach A B. Chrys. ms. Hier. συνίετε D* F G. hat συνιόντες. Die rec. συνιέντες. Die Lesart συνιόντες scheint als die seltenere Form der Beachtung werth. Die andern Lesarten tragen wenigstens den Charakter der Correctur an sich, so sehr sich der Construction und dem Sinne nach συνίετε empfiehlt. So hat auch z. B. Cod. B. Matth. 13, 23. für συνιών συνιείς. Vgl. über συνιών Win. S. 74. Dass Paulus bestimmt Amos 5, 13. hier vor Augen gehabt habe (so noch Bengel) halte ich für sehr unwahrscheinlich.

Ueber ἄφρων s. Tittm. syn. 1. p. 143. Vgl. Röm. 2, 20. 1 Cor. 15, 36. Ueber γίν. s. zu 5, 1. und über κυρ. zu 4, 1. und 1 Thess. 5, 18. Die Besorgniss, sie möchten unverständig seyn, d. h. ihrem Willen leben, statt des Herrn Willen zu erkennen, hat der Ap. hier so gut, wie er sie im Obigen vor all' den andern Früchten der Gottesvergessenheit gewarnt hat. Er denkt an das Wesen des alten Menschen, dem sie wieder zu Gefallen leben könnten. Ueber das Verhältniss des Gedankens hier zum vorher ausgesprochenen sagt Hieron. richtig: non enim possumus caute ambulare, nisi prius intellecta voluntate Dei.

V. 18. καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία, ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι V. 19. λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ, V. 20. εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί, V. 21. ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ.] Der Ap. hat in einer eng gegliederten Reihe von Sätzen v. 8 — 17. die Ermahnung v. 7 nach ihrem ganzen gewichtigen Inhalte auseinandergesetzt. Als eine Zuthat folgt nun ein specielles Verbot, dem die Aeusserung und das Wesen christlicher Freude gegenübergestellt wird. Nach unserer Ansicht über die Bedeutung von πλεονεξία bezöge sich nun diese Ermahnung auf den vorher benannten Punct (v. 3, 5.). So nur erklärt sich aus dem im Briefe selbst Gegebenen die sonst nicht recht verständliche ganz specielle Wendung der vorher allgemeinen Ermahnung zur Vorsicht im Wandel Anderen gegenüber. Dass übrigens der Ap. auch in den folgenden Worten die Beziehung zu Andern, welche das eigene Laster als böses Beispiel oder Verführung hat, wenigstens in Gedanken festhalte, zeigt das ὑποτασσόμενοι u. s. w. v. 21., was der Ap. mit als Gegensatz gegen ἐν ᾧ ἐστ. ἀσωτία hinstellt.

Die Ermahnung μὴ μεθύσκεσθαι (vgl. 1 Thess. 5, 7.) ist wiederum keine eigenthümlich christliche, sondern eine ganz allgemein sittliche. Vgl. Prov. 20, 1. 23, 31. die Stellen aus Rabb. bei Schöttg. p. 780 sq., wie sie denn auch die ebrietas geradezu für ein daemonium erklärten, Lightfoot. hor. hebr.

p. 778. vgl. ferner die Blumenlese von Sittensprüchen der Alten bei Grot., Wolf zu u. St. und den dort angeführten Autoren, und Wetstein zu u. St., was Alles hier von gar keiner weitern Bedeutung ist. Ganz willkührlich aber meint Koppe und Holzhausen, der Ap. rede auch hier, wie 1 Cor. 11, 21. von Unordnungen bei den Agapen. Nicht einmal in dem antithetischen Satze findet sich eine Bestätigung, sondern es ist dort der allgemeine Gegensatz von christlicher Freude in lautem und stillem Jubel bis zur allgemeinen stetigen Stimmung des Dankes, welche der weltlichen Weise der Lust (vgl. Jes. 56, 12), dem μεθύσκεσθαι οἴνῳ entgegengehalten wird. Das ἐν ᾧ wird am passendsten mit Luth., Beza, Piscat. u. s. w. auf μεθύσκ. οἴνῳ bezogen werden, qua in re. Es bleibt das μεθύσκεσθαι nicht für sich, es ist in ihm weitere Nichtswürdigkeit enthalten. Ἀσωτία Etym. m. p. 161, 42. ἄσωτος παρὰ τὸ σώζω. So erklärt auch Clem. Alex. Paedag. II, 1. und Chrysost. sagt: οὐ γὰρ σώζει, ἀλλ' ἀπόλλυσιν. Das Wort bedeutet Nichtswürdigkeit im weitesten Sinne des Wortes. S. die reiche Sammlung von Stellen bei Wetst. zu Luc. T. I. p. 758 fg. vgl. Grot. zu u. St. Es dient ebensosehr zur Bezeichnung von Verworfenheit in Wollustsünden (vgl. Ach. Tat. II. p. 91.), Verschwendung (s. bes. die Stellen bei Wetst. und Plutarch. fragm. T. XIV. p. 338. ed. Hutt. οὐδέποτε λιμὸς ἐγέννησε μοιχείαν, οὐδέποτε ἀπορία χρημάτων ἀσωτίαν· βραχεῖα τίς ἐστι σωφροσύνη τὸ πενιτεύειν, ὀλίγη τις εὐνομία τὸ ἀπορεῖσθαι.), als von Schwelgerei (Herodian. 2, 5, 1.), in welchem letztern Sinne es hier natürlich gar nicht gebraucht seyn kann. Aber auch die Beschränkung auf Wollustsünden ist willkührlich, obwohl seit Hieronym. Viele sie annehmbar fanden (vgl. dagegen Erasmus zu u. St.). Man hat es hier in dem allgemeinen Sinne zu lassen, in welchem Gellius (7, 11. bei Wetst.) den homo nequam durch ἄσωτος ausdrückt, oder in welchem bei Platon es sich in der Steigerung ὕβρις καὶ ἀναρχία καὶ ἀσωτία καὶ ἀναιδεία (de rep. lib. VIII. p. 209. ed. Stallb.) findet, oder wie bei Athenaeus (IV. p. 167. C. bei Wetst.) dem ζῆν κοσμίως das ζῆν ἀσώτως gegenübergestellt wird. Es ist stärker als Luther's „unordentliches Wesen", es ist liederliches Wesen.

Den Gegensatz bildet *πληροῦσθε ἐν πνεύματι*. Dies ist die eigenthümlich christliche *σωφρωσύνη*. Sie ist etwas anderes als: *τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι, ἀλλ' ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως* (Plat. Phaed. p. 68. C. vgl. Phileb. p. 51. A. sq.) etwas Anderes als *μέτρα μὲν γνώμᾳ διώκειν, μέτρα δὲ καὶ κατέχειν* (Pind. Isthm. VI. vgl. Pythag. carm. aur. v. 38. *μέτρον δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστον*), sie ist nicht die Temperatur der Leidenschaften durch eine Reflexion über Nützlich oder Schädlich, Ehrbar oder Unehrbar, sondern als eine wahre *ἀρετὴ θεόδματος* ist es die Lust göttlicher Seligkeit, welche die Lust unseliger Leidenschaft tilgt. *Μεθυσθήσονται ἀπὸ πιότητος οἴκου σου καὶ τὸν χειμάῤῥουν τῆς τροφῆς σου ποτιεῖς αὐτούς*, so spricht der Psalmist zu Gott. (Ps. 36, 8. vgl. Act. 2, 15. 16.) Dies ist der Gegensatz, den der Ap. wohl selbst mit dem Verbum *πληροῦσθε* (vgl. Ps. 107, 9.) hervorheben will. Vgl. die griech. Kvv. *Πληροῦσθαι ἐν* ebenso Col. 4, 12. vgl. 2, 10. In allen diesen Stellen hat *πληρ.* selbstständige Bedeutung, erfüllt seyn, die Fülle, volle Genüge haben (vgl. Bähr a. a. O.). Ebenso auch hier. Die Ermahnung ist so zu verstehen, wie 2 Cor. 5, 20. *καταλλάγητε τῷ θεῷ*, was Gottes Gnade giebt, kann man sich zwar nicht nehmen, aber abweisen (Act 7, 51.) so gut, als erbitten (Luc. 11, 13.) und darum die Ermahnung. Ueber *πνεύματι* (der heilige Geist) s. zu 2, 22. S. 267 fg. Es steht *πνεῦμα* dem *οἶνος* gegenüber.

Der Ap. Paulus hat die Eigenthümlichkeit, an eine bestimmt ausgesprochene Ermahnung eine Reihe anderer nur in der Form von Parallelsätzen ohne die bestimmte Form der Ermahnung anzuknüpfen, so dass die folgenden Sätze an der bestimmten Form des ersten gleichsam theilnehmen (vgl. Röm. 12, 8—13. 14—16. 16—19.). Dies hängt gar nicht mit der Form der Participia als solcher zusammen, sondern mit der in der spätern Graecität häufigen Verbindung des *εἶναι* c. part. l. verb. fin., so dass bei dem Participium so gut wie bei dem Adjectivum (Röm. 12, 9. 11.) das *ἔστω* u. s. w. gebraucht und darum auch ausgelassen und somit von dem Ausleger supplirt werden kann. Dies aber hier anzunehmen, scheint mir unpassend. Das Satz- und Gedankenverhältniss nämlich ist viel concinner, fassen wir die Stelle wie Calvin: laetitiae carnali sanctam aliam opponit, qua nos spi-

ritus Dei exhilaret. Et hujus quoque effectus superiori contrarios recenset. Quid gignit ebrietas? dissolutam proterviam, ut quasi excusso freno indecenter homines exsultent. Quid spiritualis laetitia, quum ea perfusi sumus? Hymnos, psalmos, laudes Dei, gratiarum actiones. Was Chrysostom., Theophyl. u. A. hier bemerken: *οἱ ψάλλοντες γὰρ πνεύματος πληροῦνται ἁγίου, ὥσπερ οἱ ᾄδοντες τὰς σατανικὰς ᾠδὰς πνεύματος ἀκαθάρτου* ist nur umgekehrt richtig. Zum folgenden V. vgl. Col. 3, 16. Wie dort werden wir auch hier *ἑαυτοῖς* für *ἀλλήλοις* zu nehmen haben (vgl. zu 4, 32.), um so mehr, da sonst eine unerträgliche Tautologie des nächsten Satzes entstände. *Λαλεῖν* heisst aber auch hier nicht canere, sondern es ist der allgemeine Ausdruck für „sich mit einander unterhalten." Schon aus der Verbindung mit *λαλεῖν* erhellt, dass die gewöhnliche Bestimmung des Begriffs von *ψαλμός* (*ψαλμός ἐστιν ἡ διὰ τοῦ ὀργάνου τοῦ μουσικοῦ μελῳδία* Greg. Nyss. tract. II. in Ps. c. 3. vgl. Basil. M. in Ps. 29. bei Suic. thes. II. p. 1564.) hier unmöglich der Sinn des Wortes seyn könne, den der Ap. hervorheben wollte; ebensowenig aber auch Col. 3, 16. oder 1 Cor. 14, 26. So ist nun zwar richtig, wenn Beza *ψαλμ.* mit מזמורים, *ὑμν.* mit תהלים (umgekehrt, aber unrichtig St. le Moyne bei Wolf), *ᾠδ.* mit שירים vergleicht, denn der Begriff von תהלה entspricht genau dem gäng und geben Gebrauch von *ὕμνος* bei den Griechen (Arrian. exped. Al. 4, 11, 3. *ὕμνοι μὲν ἐς τοὺς θεοὺς ποιοῦνται, ἔπαινοι δὲ ἐς ἀνθρώπους* vgl. Bähr S. 278. Anm.) und *ᾠδή* bezeichnet wie שיר jedes Lied, sey es ein religiöses oder nichtreligiöses (vgl. Gesen. lex man. s. h. v.). Aber wenn nun die Ausleger die Unterschiede nach dem Inhalte zu bestimmen anfingen, so überboten sie sich in Unwahrscheinlichkeiten von Hieronymus bis auf die Neuern (vgl. Wolf zu u. St. Bähr zu Col. 3, 16.) Weder Verschiedenheit der Form, noch des Inhaltes scheint mir hier im Geringsten nachweisbar. Dies ist um so natürlicher, da es dem Ap. nicht in den Sinn kommen konnte, eines oder das andere zu urgiren. *Ψαλμοί* wie *ὕμνοι* werden in gleicher Weise Bezeichnung von *ᾠδαὶ πνευματ.* gewesen seyn, das eine nach dem natürlichen historischen Zusammenhange (vgl. die LXX) zunächst den Judenchristen, also auch

dem Apostel, das Andere den Heidenchristen. Ψαλμοί lag dem Ap. zunächst, darum nennt er sie zuerst so; dann ὕμνοι, wie sie wohl seine Leser nannten; dann im Allgemeinen mit der Jedem verständlichen Bezeichnung ihres Inhaltes und Wesens.

Πνευματικαί, Erzeugnisse des πνεῦμα und zeugend von dem, was des Geistes ist. Die Beweise aus dem Alterthum (Tertull. apolog. c. 39. Plin. Ep. X, 27. u. dgl.) für den Gesang der Christen bei ihrer Versammlung zu den Agapen gehören nur in sehr entfernter Weise hieher. Dem allgemeinen Verbote steht nur das allgemeine Gebot gegenüber, der Aeusserung der weltlichen Lust die Aeusserung der christlichen Freude. Die unnützen Fragen, ob die Christen denn nun immer singen müssten, wenn sie zusammenkommen, oder wie der Ap. das habe gebieten können, was sich doch nicht so ausführen lasse, hätten durch die Beachtung des Gegensatzes von selbst wegfallen müssen. Das Lied, der Gesang ist der natürliche Ausdruck der Freude. Ist ja so das Wort ψάλλειν zur Bezeichnung des freudigen Dankes geworden. Εὐθυμεῖ τις ψαλλέτω. Jac. 5, 13. Die Aeusserung der christl. Freude bleibt also der Form nach dieselbe, aber Inhalt und Richtung ist eine andere, als die des weltlichen Menschen. Und dies ist es, was der Ap. mit unsern Worten sagen will.

So ist aber auch nicht der laute gemeinsame Jubel allein Aeusserung des geistlichen „Erfülltseyns", sondern ebenso der stille Preis. Die gewöhnliche Meinung des Chrysost., Theodoret, Pelag. u. s. w. ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν bezeichne den Gegensatz des rechten Bittens (μετὰ συνέσεως προςέχοντες) im Verhältnisse zum blossen ῥήματα φθέγγειν (ne ore tantum verba Dei resonemus Pelag.) scheint sprachlich nicht haltbar. Die qualitative Bestimmung des Verbums „herzlich singen und spielen" wäre ἐκ καρδίας; sollte aber das Innere, im Gegensatz zu den Lippen, als der Ort der wahrhaftigen Freude bezeichnet werden, so war es, wenn der Gegensatz nicht ausdrücklich benannt wurde, zum Mindesten nöthig, auch blos ἐν τῇ καρδίᾳ mit Auslassung des ὑμῶν zu sagen; denn nur so hätte man erkennen können, dass ein abstracter Gegensatz ausgedrückt werden solle. Der Gegensatz hier wäre: in euerem Herzen, nicht

mit eueren Lippen — dies hätte der Ap. aber nimmermehr sagen wollen, sondern nur: nicht mit den Lippen, sondern mit dem Herzen. Die natürlichste Auffassung der Worte ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν ist die Bullinger's: canentes intus in animis et cordibus vestris. So unter den Neuern auch Rückert. Τῇ καρδίᾳ aber nicht ταῖς καρδίαις halte ich für die richtige Lesart, obwohl Letzteres bedeutende Autoritäten für sich hat und von Lachmann recipirt wurde. Der Plural scheint Correctur nach Col. 3, 19. zu seyn; von den Mss. A B C D F G., welche dort die richtige Lesart ἐν ταῖς καρδίαις τῷ θεῷ constituiren, haben zu unserer Stelle B C. τῇ καρδίᾳ und obwohl dies an sich noch nicht entschiede, so ist es doch bei den innern Gründen, welche gegen die Lesart sprechen, nicht ohne Bedeutung. Ἄδειν καὶ ψάλλειν correspondirt mit dem obigen ψαλμοὶ καὶ ὕμνοι und ist hier nur allgemeiner Ausdruck für geistliche Freude, vgl. zu ψάλλ. 1 Cor. 14, 15. zu ᾄδ. Apoc. 5, 9. Τῷ κυρίῳ wie sonst: Christus. Vgl. τῷ θεῷ Col. 3, 16.

Die allgemeine Stimmung, die den wesentlichen Charakterzug der christlichen Freude bildet, nennt der Ap. zuletzt. Vgl. zu εὐχ. die Anm. zu 5, 4. Πάντ. ὑπὲρ πάντων. In Leiden wie in Freuden und für Beides sagt Chrysost. Christianorum virtus est, etiam in his, quae adversa putantur, referre gratias creatori. Hieron. Die Beziehung auf Leiden ist allerdings nicht ausgeschlossen, eben so wenig aber bestimmt hervorgehoben, ja dem Contexte nach konnte der Ap. am wenigsten hieran denken, da er nur von dem Wesen und der Aeusserung christlicher Freude im Gegensatze zu unchristlicher Zügellosigkeit redet. Eben darum ist nun aber auch unpassend, wenn Theodoret ὑπὲρ πάντων als Masc. fässt und erklärt: man müsse auch für die Andern danksagen, welche die göttliche Segnung empfangen hätten. Der Ap. redet hier nicht von der Verpflichtung des Christen gegen Andere, sondern von der Aeusserung und dem Wesen der eigenen Freude; die Nebenbeziehung, welche Theod. findet, stört die Einheit des Gedankens. Es ist ein stetiger Dank für Alles, auch das Kleinste, in welchem der Christ sich freut; denn es ist keine Freude, von der er nicht wüsste, dass Gott sie ihm geschenkt habe. Sie danken τῷ θ. κ. πατρί vgl. Col. 3, 17. und zu 1, 3. S. 6. Wenn

31 *

sie Christi Willen zu erkennen, ihn zu preisen vom Ap. aufgefordert wurden, so ist es natürlich, dass er den Dank als dem Gotte geltend bezeichnet, der Vater dieses Herrn Jesu Christi ist, um so mehr, da der Dank selbst, geschehen soll: ἐν ὀνομ. τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ. Vgl. zu 1, 3. S. 6. und 3, 21. S. 332. Der Name des Herrn ist er selbst, nicht seine Persönlichkeit an und für sich, sondern nur so weit sie sich einerseits geoffenbart hat, andrerseits erkannt und besessen werden kann. Die Bedeutung dieser Formel ist an sich überall die gleiche, sie ändert sich nur je nach der Verschiedenheit des Begriffes des Verbums, das mit ihr verbunden ist. Ἐν drückt aus, dass bei einem Ereigniss oder einer That der Name Christi in Betracht komme oder gezogen werde. Der Name des Herrn ist da, wo er genannt wird. Wie er genannt werde, muss sich aus der weitern Verbindung ergeben; ein Anderes ist geschmäht werden (1 Pet. 4, 14.), ein Anderes gerettet werden (Act. 4, 12.), ein Anderes getauft werden (Act. 10, 48.), ein Anderes befehlen (2 Thess. 3, 6.), ein Anderes bitten (Jo. 14, 13.), ein Anderes danken (vgl. Col. 3, 17.) im Namen des Herrn. Die Passivität des Subjectes in den drei ersten Verhältnissen schliesst dessen Selbstthätigkeit bei der Nennung des Namens aus, in den drei letztgenannten Verbindungen ist sie mit Nothwendigkeit enthalten. Wenn ich bei meinem Thun den Namen eines Andern nenne, so kann das in gedoppelter Beziehung geschehen, entweder so, dass ich mein Thun als des Andern Thun betrachtet wissen will, mein Ich gegen die Autorität des Andern aufgebe, oder, wenn das Thun als Aeusserung meiner eigensten Persönlichkeit fort betrachtet werden soll, so, dass ich die Bedeutung und Geltung meines Thuns nur in diese seine Beziehung zu dem Andern setze. So sagt der Ap. Alles, was der Christ thun wolle, müsse er im Namen Christi thun (Col. 3, 17.). Wenn der Ap. nun Andern befiehlt und er thut das im Namen Christi, so kann das Gewicht seines Befehles für die Andern nur darin liegen, dass seine Befehle als die Befehle Christi betrachtet werden können. So befiehlt er kraft seiner apostolischen Autorität. Aber wenn ich bitte und danke, so repraesentire ich nicht Christus in meiner Bitte und meinem Danke so, dass ich an Christi Stelle bäte oder dankte;

alle Bedeutung der Bitte und des Dankes besteht ja darin, dass es meine Bitte, mein Dank, mein persönlichstes Thun ist. Ich nenne im Gebete Christus nur, weil ich die Beziehung Christi zum Bittenden kenne, nämlich die, dass er das Gebet erhört (Jo. 14,13.) *), wie ich umgekehrt ohne die Verblendung der Lüge seinen Namen nicht bei einem seinem Wesen widerstreitenden Gebete nennen könnte. Die Beziehung aber, mit der ich bei dem Danke den Namen Christi nenne, bestimmt der Ap. selbst Col. 3, 17. Durch Christus hat Gott uns Alles gegeben, durch ihn geben wir auch Gott wieder, was die Frucht seines Werkes an uns ist.

Die Verbindung der Worte v. 21. hat ihre Bedenklichkeiten. Zunächst entscheidet hierüber v. 22. Wäre nämlich dort ὑποτάσσεσθε oder ὑποτασσέσθωσαν zu lesen, so würde ich mich unbedingt für die Trennung des ὑποτασσόμενοι vom Vorhergegangenen entscheiden. Allein bei dem Schwanken der Handschriften (ὑποτάσσεσθε vor τοῖς ἰδ. ἀ. haben D E F G. die rec. setzt es nach ἰδ. ἀνδρ., ὑποτασσέσθωσαν lesen A und mehrere Minuskeln lat. u. griech. Kvv. Copt. Vulg. s. Griesb. recipirt von Lachmann; Cod. B. und Clem. Strom. IV, 8. fehlt es gänzlich) und der Bemerkung des Hieron.: hoc quod in latinis exemplaribus additum est „subditae sint" in graecis codicibus non habetur, wird die Lesart, wie das schon Erasmus, Bengel, Griesbach bemerkten, höchst suspect. Adjectum sagt Erasm., ut apparet, quo et sensus sit dilucidior, et capitulum hoc separatim legi queat, si res ita postulet. Streicht man aber das Verbum, so muss das Particip. nothwendig in Verbindung mit πληροῦσθε gebracht werden;

*) Die Behauptung Neuerer, dass ἐν ὀνόματι dort die Stellung der Jünger bezeichne, die sie als Repraesentanten Christi einnähmen, ist offenbar falsch. Weder in dem, was sie bitten können, beschränkt er sie auf die Gränzen ihres Amtes, noch viel weniger bezeichnet er ihre Jüngerschaft in specie als den Zustand, in welchem das eintreten werde, was der Herr verheisst. Warum hätte Christus sonst gesagt: ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ und nicht vielmehr ἐὰν πιστεύητε? Oder was den ersten Punct betrifft, warum heisst es so ganz allgemein ὅ τι ἄν. vgl. Joh. 15, 7. ὃ ἐὰν θέλητε?

denn die Meinung, dass das Participium für sich allein stehend die Stelle eines Imperativs vertreten könne (s. Calvin, Zanch., Koppe, Flatt), ist unvereinbar mit der Natur des Participiums und findet auch aus dem hebr. Sprachgebrauch, auf den man sich beruft, nicht die geringste Bestätigung (vgl. Gesen. Lehrgeb. §. 214. 1. Ewald krit. Gr. S. 533 fg. Win. S. 287.). Bei der Verbindung mit πληρ. bleibt jedoch immer die enge Verbindung des Zusatzes unerwartet, dessen wesentliche Bedeutung doch nur in der Beziehung zum folgenden liegt, wie das schon von den Kvv. bemerkt wurde. Alius sic interpretabitur, ut hanc sententiam generalem in consequentibus dividi dicat atque partiri. Hieron. Ἐπειδὴ κοινὴν τὴν περὶ τῆς ὑποταγῆς νομοθεσίαν προσήνεγκε, κατ' εἶδος λοιπὸν παραινεῖ τὰ κατάλληλα. Theod. So bildet dieser Vers also auf jeden Fall den Uebergang zum folgenden (s. Rückert); aber steht er ausser aller denkbaren Beziehung zum Vorhergegangenen, so bleibt die enge Art der Verbindung von v. 21 mit 20 unerklärlich.

Ὑποτάσσ. findet im Vorhergehenden gar keinen Gegensatz, am allerwenigsten, wenn man es von der Unterordnung in bestimmten, äussern Verhältnissen versteht (s. z. B. Grot., Corn. a Lap.); ἀλλήλοις urgirt Theodoret., indem er, wie es scheint, es eng mit ἐν φ. Χρ. verbindet (οὐ γὰρ τοῖς παρανομεῖν κελεύουσιν ὑποτάσσεσθαι δεῖ, ἀλλὰ τοῖς εὐσεβείᾳ συζῶσι), allein es müssten, von den Sprachgesetzen abgesehen, bei einem solchen Gegensatze doch die Andern vorher genannt seyn. Die Bestimmung ἐν φόβῳ Χριστοῦ aber könnte allerdings dem unordentlichen Wesen zügelloser Freude entgegengesetzt seyn. Die Lesart steht sicher. Von der andern: φόβῳ θεοῦ sagt schon Calvin: forte ita mutavit quispiam, cui prior loquutis, quae tamen optime convenit, durior visa fuerat. Der φόβ. Χρ., die Scheu vor Christus, ist die Stimmung, die aus der Erkenntniss des Richteramtes Christi hervorgeht. 2 Cor. 5, 11. In solcher Stimmung (ἐν) sich gegenseitig unterordnen, ist Frucht des Geistes; denn sie kann dem Andern nur mit dem Ernste der rechten Heiligung zu Willen seyn. Das ist die Demuth (vgl. 1 Pet. 5, 5.) kräftiger Erkenntniss, nicht die Nachgiebigkeit einer menschengefälligen Schwäche. (Eine Ermah-

nung zur Demuth fanden hier schon Chrysost., Hieron., Ambros.) Dass nun aber der Ap. gerade dieses Verhalten gegen Andere dem μὴ μεθύσκ. gegenüberstellt, könnte einerseits nur daraus erklärt werden, dass der Ap. in dem Laster zugleich eine Verletzung des Gebotes: ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς τὴν οἰκοδομήν (Röm. 15, 2.) sah, wie ja überhaupt der Ap. in dem ganzen Schlusse des Briefes das Verhalten der Christen in ihrem Gemeinleben vor Augen hat, andrerseits daraus, dass er in der Form des Ausdruckes zugleich sich den Uebergang zum folgenden bilden will.

Uebrigens bemerke ich, dass mir hiemit die Schwierigkeit einer Verbindung des ὑποτάσσ. mit dem Vorhergegangenen keineswegs gelöst scheint. Denn wenn das Gesagte auch völlige Richtigkeit hätte, so bliebe noch die zweite Nothwendigkeit, auch v. 22. eng sich anreihen zu lassen. Ich wüsste aber nicht, wie ich diese enge Verbindung, nach welcher der Ap. in continuo sehr verschiedenartige Ermahnungen ausspräche, aus dem Gedanken rechtfertigen könnte. So bliebe als Resultat: dass, während äussere Gründe für die Verwerfung der Lesart ὑποτάσσεσθε oder ὑποτασσέσθωσαν sprechen, innere sie empfehlen. Eine Entscheidung wüsste ich jetzt noch nicht zu geben. Dass und wie dieses gegenseitige sich Unterordnen im Hinblick auf den Herrn die Verhältnisse durchdringen müsse, welche das Evangelium als die natürlichen Grundlagen des Gemeinlebens schon vorfand, zeigt der Ap. im folgenden v. 22. — 6, 9. Von dem Begriffe ὑποτάσσεσθαι ausgehend, nennt er immer zuerst die, welche ihrer natürlichen und gesetzlichen Stellung nach als die Untergeordneten erscheinen. Die von Rechtswegen Gebietenden stellt er ihnen gegenüber. Aber indem er nun sagt, wie Christus dort den Gehorsam, hier das Gebieten leite, den Gatten das Bewusstseyn der Liebe Christi, den Vater das Vorbild der milden und langmüthigen Zucht Christi, den Herrn die Gewissheit, dass Christus Herr über den Herrn, wie über den Sclaven sey, so ergiebt sich, dass auch hier das Gesetz aufhört im Evangelium, und dass die Härte und der strafende Zwang des äusserlichen Gebotes und das bewusstlos Natürliche von der Milde der heiligen Liebe und der Klarheit einer gott-

erleuchteten Erkenntniss eben dadurch aufgehoben ist, dass durch sie das Gebot und die natürliche Ordnung selbst erst erfüllt und wahrhaft wirklich wird.

V. 22. *Αἱ γυναῖκες [ὑποτάσσεσθε] τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ·* V. 23. *ὅτι ἀνήρ ἐστι κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος.* V. 24. *Ἀλλ' ὥσπερ ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτω καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς [ἰδίοις] ἀνδράσιν ἐν παντί.]* Vgl. zu u. St. Col. 3, 18. Tit. 2, 5. und 1 Pet. 3, 1 fgg., besonders die lesenswerthen Bemerkungen dort von Steiger zu v. 1. und v. 7. Ueber die Lesart v. 22. vgl. zu v. 21. Ueber *ἀνήρ* (v. 23.) die Lesart von A D E F G. (s. d. edit. Complut., Erasm., Colin., Griesb., Lachm.) für *ὁ ἀνήρ* vgl. Win. Gr. p. 109. Schaefer melett. crit. p. 45. p. 62 sq. p. 116. Buttm. ad Menon. §. 7. Stallb. ad Protag. p. 355. A. Der Grund ist derselbe, wie in den Fällen, welche Bremi Exc. IV. ad Isocr. namhaft macht. — Ferner liest v. 23. die rec. *καὶ αὐτός ἐστι σωτήρ.* *Καί* aber fehlt A B D* E F G. u. a. Copt., Vulg. It. bei Clem., Ambros., Pelag., Orig. in cant. 1, 10. *ἐστι* ebenso in A B D* E G. Vulg. It., Clem., Ambr., Pel.; Cod. A. liest *ὁ σωτήρ.* Schon Bengel und Griesbach, neuerlichst Lachm., stimmten für Auslassung von *καί* und *ἐστ.* aus dem Texte. Die äussern Autoritäten sind auch bedeutend genug, zudem scheint die Lesart *καί* — *ἐστίν* als ein Versuch, dem scheinbar abgerissenen Zusatze eine Beziehung auf den *ἀνήρ* zu geben, betrachtet werden zu müssen. Die Lesart *ὁ σ.* aber ist Emendation eines Grammatikers. — *Ἰδίοις* v. 24. fehlt in B D* E F G. Dass Cod. A. nicht beistimmt, macht mir die Richtigkeit des Auslassung zweifelhaft. Vgl. die Lesarten Col. 3, 18.

Vor der Erörterung des überaus schönen Abschnittes v. 21. bis 33. muss noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Ap. bei der Auseinandersetzung der hier besprochenen Verhältnisse sich offenbar von einem gedoppelten Interesse beherrscht zeigt. Dies tritt äusserlich schon darin hervor, dass er öfter als einmal wie nach einer Abschweifung zum Hauptthema zurückkehrt (s. *ἀλλά* v. 24. *πλήν* v. 33.), wie er ja das

zweite Interesse, welches er bei Aufstellung der Parallele hat, selbst v. 32. benennt.

Indem nämlich der Ap. seinen Lesern vorhalten will, dass in dem Verhältnisse Christi zur Gemeinde das schon in dem Gesetze nach seinen Grundzügen festgestellte Wesen der Ehe in der bestimmtesten Weise anschaulich für beide Theile vorgezeichnet sey, kann er nicht umhin, auch umgekehrt die Aufschlüsse zu verfolgen, welche für die Einsicht in das Verhältniss Christi zur Kirche in der Erkentniss gegeben sind, dass in den natürlichen, von Gott geordneten Verhältnissen keines so analog jenem Gnadenverhältnisse sey, als das der Ehe. Daher die Bestimmtheit und Ausführlichkeit, mit welcher der Apostel auch die Beziehungen Christi zur Gemeinde verfolgt, welche in der Weise keine analoge Wirklichkeit in den eheligen Verhältnissen haben (vgl. v. 23. v. 25 — 27. v. 30 — 32.). Er sagt, dass in der Ehe das Verhältniss der Herrschaft, der heiligen, aufopfernden Liebe, der vollkommenen Gemeinschaft, wie es an Christus der Gemeinde gegenüber sich zeige, ebenfalls verwirklicht werden müsse; zugleich aber zeigt er umgekehrt, wie und in welcher Weise das, was in der Ehe stattfindet, in dem Thun Christi für die Kirche wirklich geworden sey.

Ist v. 22. nun ὑποτάσσεσθε eine falsche Lesart und stand überhaupt kein Verbum ursprünglich im Satze, so ist mit Hieron. zu sagen: ἀπὸ κοινοῦ resonat vgl. Win. S. 467. Die Ausll. (s. Valla, Bullinger, Er. Schmidt, Bengel, Steiger zu 1 Pet. 3.) haben das ἴδιος urgiren wollen, als sagte der Ap. den eigenen, nicht fremden Männern. Wenn dies auch an andern Stellen einigen Schein für sich hätte (vgl. z. B. die scharfsinnige und an sich durchaus wahre Durchführung von Steig. S. 301 fg.), so geht dies doch hier nicht im Geringsten; nicht aus dem Verhältnisse des Ehemannes und seinen Rechten andern gegenüber, sondern aus der Stellung des Ehemannes an sich argumentirt der Ap., oder wie würden wir auf der andern Seite begreifen, warum der Ap. den Weibern geböte, den eigenen und nicht fremden Männern zu gehorsamen, für die Männer hingegen das Gebot, die eigenen, nicht Anderer Weiber zu lieben, auch gar nicht urgirte? Würden wir nicht dies

nach dem Verhältniss der Autithese mit Nothwendigkeit erwarten? Oder wenn der Ap. für die eine Seite das nicht urgirt, was die Ausll. bei andern urgirt glauben, ist das nicht ein Beweis, dass er es auf keiner Seite urgirt habe? Die sprachlichen Gründe entscheiden hier durchaus nicht. Ueber ἴδιος der spätern Graecität s. Win. Gr. S. 135. Allerdings wird es hier nicht statt des pron. possessiv. schlechtweg gebraucht seyn; aber ich halte die Verbindung ὁ ἴδ. ἀνήρ für nichts weiter als eine usuell gewordene Bezeichnung des Ehemannes. Dies lehren Stellen, wo die Benennung sich unzweifelhaft ohne allen Nachdruck des ἴδ. findet. Stob. s. 22. Θεανῶ ἡ Πυθαγορικὴ φιλόσοφος ἐρωτηθεῖσα, τί πρῶτον εἴη γυναικί; τὸ τῷ ἰδίῳ, ἔφη, ἀρέσκειν ἀνδρί. Act. Thom. p. 24. ed. Thilo. οὕτως εἶ, ὡς πολὺν χρόνον συμβιώσασα τῷ ἰδίῳ ἀνδρί. Die Stellung des Weibes dem Manne gegenüber bezeichnet er als das Verhältniss des Gehorsams, der Unterordnung (vgl. φοβεῖσθαι v. 33.). Einer nur nicht ganz oberflächlichen Betrachtung zeigt sich leicht, dass diese Stellung die dem natürlichen Zustande des Weibes allein angemessene ist, dass der charakteristische Unterschied des ehelichen Verhältnisses bei dem Weibe in der sich unterordnenden und gehorchenden, bei dem Manne in der herrschenden und regierenden Liebe bestehe. Die ganze alte Welt sah das ein und bezeichnet das ὑπήκοον εἶναι als die Pflicht des Weibes κατ' ἐξοχήν; denn sie kannte die Schwäche desselben (s. Stell. bei Grotius a. u. O. und Steig. zu 1 Pet. 3. S. 300. 302. 319.). Aber nicht das ist Argumentation des Apostels. Das Gesetz des A. Bundes eröffnet die tiefere Einsicht in das Verhältniss der Unterordnung, sie lehrt eine Unterordnung als eine primitive im Zusammenhange mit dem ursprünglichen Verhältnisse der Geschlechter erkennen. Gen. 2, 22. vgl. 1 Cor. 11, 8. 1 Tim. 2, 13. Sie lehrt aber auch, wie dasselbe Verhältniss durch die Sünde Strafe dem Weibe wurde, quod mulier cogitur ferre viri σκολιότητα (Coccej.) Gen. 3, 16. 1 Cor. 14, 34. 1 Tim. 2, 14. Aber weder von dem einen, noch dem andern ist hier die Rede, sondern von dem neuen Band der Ehe, das mit dem Tilger jeglicher Strafe, dem Versöhner, dem Wiederhersteller aller ursprünglichen Verhältnisse, gekommen ist. Sie sollen den Männern gehorchen ὡς τῷ κυρίῳ·

Dass Thom. Aq. und Semml. durch κυρ. das Verhältniss des Ehemannes bezeichnet glaubten, ist nur als Curiosität anzuführen. Was der Ap. durch ὡς ausdrücken wolle, findet seine wesentliche Erläuterung an dem analogen Verhältnisse 6, 5. 6. Es kann nicht die blosse Parallele seyn, wie viele Ausll. meinten, die der Ap. als Motiv der Ermahnung zieht; denn die bedürfte dann selbst einer weitern Begründung. Schon Chrysost. bemerkte richtig: ὡς εἰδυῖαι ὅτι τῷ κυρίῳ δουλεύετε. Bucer: ut domino i. e. nihil dubitantes, Domino sesee subjicere atque morigeras praebere, dum ita sese subjiciunt et morigeras praestant imperio maritorum. So auch neuerlichst Rückert, Matthies. Deutsch: als dem Herrn. Dass sie das Gebot der Unterordnung als ein göttliches kennen, setzt er voraus; er erinnert sie nur hier und besonders in der Begründung des Zusatzes ὡς τῷ κυρίῳ in V. 23. daran, dass es jetzt für sie die Erlösten auch ein Gebot des menschgewordenen Gottes, ihres Erlösers, sey und dass der Mann jetzt dieselbe Stellung zwischen dem Weibe und Christus einnehme, die ihm im Allgemeinen, als εἰκών und δόξα θεοῦ, was die Herrschaft betrifft, ehedem zukam. Er ist ihr Haupt nicht mehr, als Stellvertreter des im Gesetze sich offenbarenden Gottes, sondern als Repraesentant des Erlösers, des Hauptes der Gemeinde, inwiefern Mann und Weib jetzt nur des Erlösers Eigenthum sind. Schon hierin erweist sich das Gebot der Unterordnung nicht mehr als Gebot des Zwanges und Schreckens, sondern der Freude und Liebe. Si omnia rhetorum argumenta in unum conjicias, non tam persuaseris conjugibus dilectionem mutuam quam hic Paulus, sagt Bugenhagen. Wenn nun dagegen ein neuerer Ausleger (Rück.) sich vernehmen lässt: „in diesem Theile (dass nämlich der Ap. „die Pflichten der Weiber in der Unterthänigkeit beschlossen" sah) hatte der Geist des Christenthums seinen Sieg über das jüd. Wesen noch nicht errungen, was einer späteren Entwickelung vorbehalten war", so soll das ohne weitere Entgegnung nur des Contrastes wegen da stehen.

Ueber ἀνήρ maritus vgl. Herm. ad Soph. Trach. 547. Κεφ. τῆς γυν. ebenso 1 Cor. 11, 3. παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφ. ὁ Χριστός ἐστι, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφ. δὲ Χριστοῦ ὁ θεός. Er ist Haupt des Weibes, ὡς καί wie auch Christus

Haupt der Gemeinde ist (vgl. hierüber zu 1, 22. 4, 15.). Ueber ὡς καί vgl. zu 4, 17. S. 399. Der Ap. vergleicht das bestehende Verhältniss des Mannes zum Weibe mit dem Christi zur Gemeinde. So sehen wir, dass der Ap. die Wirklichkeit der Herrschaft des Mannes als bereits vollkommen begründet nicht weiter erweist, sondern nur schlechthin versichert, die Versicherung aber dadurch verstärkt, dass er die Herrschaft des Mannes an ihr heiliges Vorbild in dem Verhältniss Christi zur Kirche hält.

Bei der Lesart αὐτός u. s. w. können die Worte ebensowenig oder noch weniger auf den Mann bezogen werden, als bei der rec. καὶ αὐτός, bei welcher Holzhaus. unbegreiflicher Weise diese Beziehung festhält (vgl. dagegen schon Calvin). Man sieht leicht ein, dass als σωτήρ eines σῶμα nur der auftreten kann, dem vorher die ἐκκλησία untergeordnet worden war nach dem, was die Leser aus 1, 22. 23. bereits wussten. Bei σῶμα aber an γυνή zu denken, wäre nur nach einem ausdrücklichen Vergleiche wie v. 28. möglich. Αὐτός, das accentuirte er (vgl. Fritzsche zu Matth. 1, 21.), dient hier, indem es zunächst jeden Andern (er und kein Anderer) ausschliesst, zur Hervorhebung des Praedicates: er der Erlöser des Leibes, er ist als solcher Haupt der Gemeinde. Vgl. über einen analogen Gebrauch des doppelten αὐτός Bernhardy Synt. S. 287. Die Ausleger suchen nun zu zeigen, wie der Ausdruck σωτήρ in seiner Weise auch auf das Verhältniss des Mannes zum Weibe passe. Mir scheint das nach der oben bewiesenen Doppelabsicht des ganzen Vergleichs ungehörig. Zudem würde, was dem Manne zukomme, hier auch nur gelegentlich erwähnt werden können, ohne dass der Zusammenhang den Ap. dahin führte; denn erst in den folgenden Versen führt er den Vergleich zwischen dem Verhältnisse des Mannes zum Weibe und dem Christi zur Gemeinde durch. Allerdings folgt aus dem ganzen Vergleiche, dass der Ap. als Wesen der christlichen Ehe sich weder den knechtischen Gehorsam des Weibes, noch das willkührliche Knechten des Mannes denkt, sonst hätte er die Ehe gar nicht an die Gemeinschaft Christi mit der Kirche halten können; aber es liegt nicht in seiner Tendenz, einzelne Verpflichtungen der Ehe durch eine Parallele mit einzelnen Seiten des Thuns

Christi zu erläutern oder zu erweisen. Im Gegentheil: indem der Ap. den Gehorsam der Ehe, in ihr realisirt vom Weibe, auch im Verhältniss der Gemeinde zu Christus findet, zeigt er sofort den Grund dieses eigenthümlichen Verhältnisses in dem Erweis der Gnadenmacht des Herrn durch die Erlösung. Dies bildet zugleich die Basis für die weitere Erörterung v. 25 fgg. v. 30 fgg.

Daher wird v. 24. durch ἀλλά eingeleitet. Aeltere meinten, es stehe hier statt einer Folgerungspartikel; Grot. (und auch Holzh.) gar, es sey παρακελευσματικόν. Win. S. 376. erklärt undeutlich: „es werde die Vergleichung zwischen dem Ehemanne und Christus von ihrer beweisenden Seite gefasst“ s. d. das Weitere. Denkt sich hierunter W. eine weitere Folgerung, so erwartet man δέ (so richtig auch Rückert), oder wie erklärt man sich sonst die adversative Stellung kraft einer disjunctiven Partikel, welche hier die Consequenz zum Beweissatze einnähme? Bestimmter sagt Calvin (vgl. Bengel), dass die Folgerung ὑποτάσσεται in einem adversativen Verhältnisse zu dem letzten Satze stehe: posset ita exponi per occupationem: habet quidem id peculiare Christus, quod est servator ecclesiae; nihilominus sciant mulieres, sibi maritos praeesse Christi exemplo, utcunque pari gratia non polleant. Wie wäre aber glaublich, dass der Ap. den Zusatz σωτήρ mit dem bestimmten Bewusstseyn, dass er eigentlich den Beweis störe, festgehalten und ausgesprochen habe! Wir haben aus der Erörterung des ganzen Gedankenganges schon gesehen, dass die weitere Ausführung des Verhältnisses Christi zur Gemeinde ein Nebeninteresse ist, welches zunächst mit der Ermahnung nicht in directer Verbindung steht. Daher kann ἀλλά hier nur Partikel der Rückkehr zum Thema nach einem Zwischengedanken seyn. vgl. Hartung II. S. 40. So auch Rückert. Ueber ἐν παντί vgl. zu 1, 23. S. 133. Der Ap. hat eine christl. Ehe im Auge. Daher sagt er ἐν παντί ohne Restriction. Ὡς εὐσεβέσι νομοθετῶν προστέθεικε τὸ ἐν παντί. Ὅτι γὰρ εὐσεβέσι νομοθετεῖ, δηλοῖ τὸ παράδειγμα. Οὐδεὶς δὲ τῶν τῆς εὐσεβείας τροφίμων τὰ οἰκεῖα προτίθησι τοῦ Θεοῦ. Theod. Uebrigens werden wir nach Analogie von v. 28. ὑποτασσέσθωσαν nicht ὑποτάσσονται zu ergänzen haben. s. Win. S. 467.

V. 25. Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας ἑαυτῶν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησε τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, V. 26. ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, V. 27. ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἤ τι τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος.] Lachm. streicht ἑαυτῶν nach Cod. A. und einigen Min. s. Griesb. Allein es fehlt die äussere Autorität; denn dass F G. ὑμῶν lesen, ist bei ihrem Verhältnisse zur lat. Uebersetzung ohne alle Bedeutung. Wie die Vulg. und It. dazu kamen, ἑαυτ. durch vestras zu übersetzen, sieht man leicht ein.

Indem wir nun bei der Erklärung dieser Verse den oben aufgestellten Gesichtspunkt festhalten, verwerfen wir von vorn herein die Meinung derer, welche in den Einzelnheiten des Vergleichs nur Anspielungen auf eheliche Verhältnisse sehen. Man muss fast absichtlich vor den Inconvenienzen eines solchen Vergleichs die Augen zudrücken. „Ihr Männer liebt eure Weiber, das wäre dann der apostol. Gedanke, wie auch Christus die Gemeinde geliebt und sich für sie dahingegeben hat, um, wie bei euch die Bräute sich baden und sich schmücken vor der Hochzeit, so auch die Gemeinde zu baden" u. s. w.!! Dies ist der nackte Gedanke, dessen Widerlichkeit sich bei den Aelteren hinter die Fülle ihrer gelehrten, antiquarischen Noten (vgl. Lamb. Bos. obs. p. 186. Elsn. obs. p. 226. Wetst. zu u. St.), bei den Neueren (wie Rückert, Holzh.) hinter die vage Allgemeinheit ihrer Bemerkungen versteckt. Rück. hat es freilich insofern bequem, als er gleich von vorn herein zu bemerken für nöthig erachtet (S. 243.), dass die Vergleichung nicht „ohne eine hinkende Seite sey."

Indem vielmehr der Ap. sagt, dass der Mann für seine eheliche Liebe ein Vorbild in der Liebe Christi zur Gemeinde habe, schildert er die Aeusserung dieser Liebe Christi nach dem Thatbestande und dem bleibenden Unterpfande derselben ohne alle weitere Nebenbeziehungen. Daher eröffnet der Ap. diese Schilderung sogleich mit der Erwähnung des Erlösungstodes (Vgl. über παρέδ. zu 5, 2.), den er aber hier nicht gesondert, als einzelne That, sondern im Zusammenhange mit der Handlung betrachtet, in welcher die christl. Gemeinde

factisch und für alle Zeiten Theil an den Segnungen dieses Todes hat.

Die Erklärung von ἁγιάσῃ v. 26. hängt zum Theil von der Construction des Verses ab. Dass καθαρίσας, wie die Meisten annehmen, einen dem ἁγ. vorgängigen Act bezeichnen müsse, ist ebensowenig begründet, als es in der Nachahmung unserer Stelle Act. Thom. p. 40 sq. ed. Thil. κατάμιξον αὐτοὺς εἰς τὴν σὴν ποίμνην καθαρίσας αὐτοὺς ἐν τῷ σῷ λουτρῷ καὶ ἀλείψας αὐτοὺς τῷ σῷ ἐλαίῳ ἀπὸ τῆς περιεχούσης αὐτοὺς πλάνης der Fall ist. Es kann eben so gut, ja mit noch viel mehr Wahrscheinlichkeit das part. aor. stehen, indem dann ἁγ. und καθ. der Zeit nach coincidirten, καθ. also weitere Bestimmung von ἁγ. wäre, vgl. zu 1, 13. S. 70. Ob dem so sey, muss der Zusammenhang des Gedankens entscheiden. Einen bestimmteren Halt gewährt schon τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδ. Es ist unbegreiflich, wie Vorst, Grot., Homb., Tell., Schulthess hier nur einen bildlichen Ausdruck, höchstens eine Anspielung auf die Taufe sehen konnten. Wenn das die beiden Letzteren durch eine enge Verbindung von ἐν ῥημ. mit τ. λουτρ. τ. ὕδ. bewerkstelligt glaubten, so war das bei dem fehlenden Artikel vor der Praep. sprachwidrig, um des Zusatzes τοῦ ὕδατ. willen ganz unthunlich, und der ganzen Wortverbindung gegenüber monströs, da der Ap., der übrigens ein solches Bild nur hier hätte, wollte er diesen Gedanken ausdrücken, gewiss τῷ λουτρῷ τοῦ ῥήματος gesagt haben würde. Grot. supplirt vor τῷ λ. ein ὡς. Das ist an sich willkührlich und ebenso wie die vorige Ansicht eine Verletzung der Structur des Satzes; denn des Grot. Gedanke könnte nur lauten: ἐν ῥήματι ὡς λουτρῷ ὕδατος d. h. das Wort könnte einem, aber nicht dem Wasserbade verglichen werden. Vorst's Meinung, es sey hier vom sanguis et spiritus Christi, qua anima abluitur, die Rede (vgl. Tert. de bapt. c. 9. ad fin. c. 16.), scheitert an dem Zusatze τοῦ ὕδατος.

Es ist nicht möglich, dass die christl. Leser des Ap. bei diesen Worten an etwas Anderes denken konnten, als woran auch alle übrigen Ausll. von den Kirchenvätern bis auf die Neuesten herab dachten, nämlich an die Taufe. Dies hat den ganzen Zusammenhang und den Sprachgebrauch des Ap. für

sich. Vgl. Tit. 3, 5. διὰ λουτρ. παλιγγενεσ. κ. ἀνακαινώσ. πν. ἁγ. Noch dazu knüpfte sich der Ausdruck λουτρόν, der sich aus der Natur der Sache und ihrer eigenthümlichen Beziehung (Act. 22, 16. ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου) von selbst erklärt, an verwandte Ausdrücke und Vorstellungen, die dem ganzen Alterthum bekannt waren. (Soph. Aj. v. 639 sq. ἀλλ' εἶμι πρός τε λουτρὰ καὶ παρακτίους λειμῶνας, ὡς ἂν λύμαθ' ἁγνίσας ἐμὰ, μῆνιν βαρεῖαν ἐξαλεύσωμαι θεοῖς. In anderer Weise sagt Diog. Laert. vit. Pyth. p. 222. τὴν δὲ ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων Apulej. Metam. lib. 9. p. 430. erzählt von einer Reinigung: sueto lavacro traditum, praefatus Deum veniam, purissime circumrorans abluit. Plaut. Aul. III, 6, 43. ego eo lavatum, ut sacrificem. IV, 2, 5. nunc lavabo, ut rem divinam faciam. Aehnlich wie Heb. 10, 23. λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ heisst es Eurip. Jon. v. 94. καθαραῖς δρόσοις ἀφυδρανόμενοι. Vgl. Clem. Strom. V. p. 582. Tertull. de baptism. c. 5. ad Scap. I., welche schon die Taufe der Christen an diese heidnischen Reinigungen halten, von denen freilich das Wort des Ovid. Fast. II, 46. gilt: ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis fluminea tolli posse putatis aqua.) Die Art des καθαρίζ. (vgl. Joh. 3, 25.) ergiebt sich aus den anderwärts ausgesprochenen Beziehungen der Taufe. Sie ist aber einerseits ebensosehr Unterpfand der durch den Glauben wirksamen Kraft der Versöhnung, also Gewissheit der Vergebung der Sünden (Act. 22, 16. Heb. 10, 22. Act. 2, 38.), wie Gewissheit der im Glauben zu empfangenden Kraft eines neuen Lebens in der Gabe des heil. Geistes (Tit. 3, 5. vgl. Joh. 3, 5.), wesshalb denn anderwärts beide Momente verbunden erscheinen (vgl. Röm. 6,3 fgg. Col. 2,12. Pater salvat, filius emundat, spiritus regenerat sagte daher mit Recht die prot. Kirche in Beziehung auf die Taufe Chemnit. loc. th. T. III. p. 161.). Wie es sich hier verhalte, kann aber mit Sicherheit ebenfalls erst aus der Verbindung aller Worte klar werden.

Da des Michaelis Meinung: ῥῆμα könnte etwa nach einem Cilicismus, deren er bei Paulus manche entdeckt hatte, für ῥεῦμα stehen, schwerlich mehr Beifall finden wird, so ist nur eine gedoppelte Verbindung denkbar: entweder mit καθα-

ρίσας oder mit ἁγιάσῃ; das eine oder andere aber je nach der Bedeutung, welche man dem ῥήματι glaubt geben zu dürfen.

Dafs ῥῆμα ohne Artikel nur hier und in dieser etwas dunkeln Verbindung sich findet, ist natürlich kein Grund, um es mit Semmler aus dem Texte zu weisen. Koppe's ganz unhaltbare Meinung, es sey ἐν ῥήματι ἵνα Zweckpartikel gleich על דבר אשר, während nicht einmal die LXX diese barbarische Uebersetzung kennen (s. Tychsen gegen Koppe), führe ich nur an. Die früher sehr gewöhnliche Erklärung: ῥῆμα das Wort Gottes, das Evangelium (so der Syr., der ein „und" vor ἐν ῥήμ. einschiebt, der Aeth. „durch sein Wort" eben so der Arab., die Vulg. verbo vitae Hieron. verbo doctrinae Vatable per fidem in verbum evangelicum, Bucer, Flacius, Scaliger, Calov, wie es nach seiner Schlufsbemerkung: de sanctificatione per verbum vid. Jo. 17, 17. scheint, Hammond, Knapp, Winer, Theile, Holzhausen, Matthies) hat zuerst den Sprachgebrauch des Ap. gegen sich. Nirgends braucht er ῥῆμα ohne nähern Zusatz, geschweige denn ohne Artikel zur Bezeichnung der geoffenbarten Wahrheit. (Man sieht leicht, dafs solche Stellen wie Röm. 10, 8, 17. auf welche sich z. B. Scalig. beruft, nur diese unsere Behauptung beweisen.) Sodann entsteht die grösste Schwierigkeit die praepositionelle Verbindung zu erklären. Ist ἐν instrum., so fehlt καί; denn als eine Art von Correction des τῷ λουτρῷ den Zusatz ἐν ῥήμ. zu betrachten (Theile in Win. exeg. Stud. S. 187.), ist eine ganz unapostolische Vorstellung. Dasselbe gilt gegen die besonders von Knapp vertheidigte Erklärung, welcher ἐν hier wie 6, 2. gebraucht wissen will; denn als etwas der Taufe In- oder Adhärirendes könnte das Wort des Evangeliums, die Lehre von der Heilswahrheit, durchaus nicht gedacht werden, den Begriff der Verbindung aber anders zu fassen, verbietet die Natur der Präposition. Daher verbanden Andere (Hieron. ut eam sanctificet verbo doctrinae, Flac. in der Ueb. Calov, Morus, Winer S. 120.) ἐν ῥήμ. mit ἁγιάσῃ. Diese Verbindung aber ist erstens sehr gezwungen, weil die Einschaltung καθ. → ὕδ. sich weder aus rhythmischen noch Gründen des Gedankens rechtfertigen läfst, und zweitens wäre die Vorstellung, dafs gerade das

Wort das Mittel der Heiligung sey, eine dem Ap. völlig ungewöhnliche. (Auch auf Joh. 17, 17. kann man sich nicht berufen; mir wenigstens scheint die besonders in neuerer Zeit gewöhnliche Erklärung des ἁγιάζ. von der (wachsenden) Heiligung aus Gründen des Zusammenhanges falsch.) Das πνεῦμα, nicht das ῥῆμα nennt der Ap. überall als die Kraft der Heiligung. Die griech. Kvv. (Chrysost., Theod., Theophyl., Oekum. vgl. Ambros.) und zum Theil auch Spätere (z. B. Castal., Calixt) hielten ῥῆμα für die Taufformel (ἐν ῥήματι· ἐν ποιῷ; ἐν ὀνόματι τοῦ π. κ. τ. υἱ. κ. τ. ἁγ. πν. Chrysost.) Schon Est bemerkte richtig dagegen, wie auffallend diese Benennung wäre, und wie man dann eher τ. λουτρ. τοῦ ὑδ. καὶ ῥήματος erwartet hätte. Auch hätte der Ap. diese bestimmten Worte wohl kaum anders als mit dem Artikel τῷ ῥήματι andeuten können. Gerade das Fehlen des Artikels scheint nun uns darauf zu führen, dass der Zusatz nicht selbstständige Bedeutung hat, sondern qualitative Bestimmung eines vorhergegangenen Wortes ist. Freilich nicht, wie Storr wollte: „durch die von ihm gebotene Taufe"; da wäre für einen sehr einfachen, aber hier ganz unpassenden Gedanken, der seltsamste Ausdruck gewählt, der sich auch aus den Sprachgesetzen nicht rechtfertigen liesse.

Ῥῆμα kann je nach dem Contexte zugleich die Beziehung auf einen bestimmten Inhalt haben, wonach sich die Wortbedeutung selbst nach ihrer formalen Seite ändert. Es kann so Befehl, es kann Verheissung bedeuten. Letzteres z. B. Luc. 2, 29., wahrscheinlich auch Heb. 6, 5. Man wollte nun noch neuerlich (z. B. Wahl) wie von Knapp früher geschah, ἐν ῥήμ. mit τῷ λουτρ. τ. ὑδ. so verbinden, dass es wie 6, 2. den Ausspruch bezeichnete, der sich an die Taufe knüpft, in welcher Verbindung der Ausspruch selbst nur als Verheissung gefasst werden könnte. Allein man erwartete dann mit Bestimmtheit ἐν τῷ ῥήματι. Es würde ja hier nicht die Bestimmung über die Taufe erst ausgesprochen, dafs mit ihr eine Verheissung verbunden sey, oder es würde nicht, wie unten 6, 2. der Inhalt der Verheissung sofort angegeben und dadurch der Artikel überflüssig, sondern die bestimmte Verheissung, welche sich an die Taufe knüpft, würde als bekannt voraus-

gesetzt, und eben weil sie als bestimmt der Taufe angehörig vorausgesetzt würde, könnte der Artikel nicht fehlen. Könnte man nun v. 27. als Inhalt des Ausspruches (vgl. βουλὴ ἵνα Act. 27, 42. συνήθεια ἵνα Joh. 18, 39.) fassen, so liesse sich der Mangel des Artikels erklären; allein der Inhalt dieses Verses widerspricht dieser Vermuthung. So bleibt nur übrig (vgl. Baumgart., Bengel) ἐν ῥήματι mit καθαρίσ. zu verbinden. Ueber dies ἐν vgl. dann Win. Gr. S. 333. Anm. gegen d. Ende, 1 Cor. 4, 21. Wie in den von Win. angeführten Beispielen ἐν neben διά, so steht es hier neben dem Dativ, der Dativ bezeichnet das Medium, ἐν das Element, in welchem die Verbalhandlung ihren Bestand hat, es ist ein Ausspruch, eine Verheissung, in welcher Christus durch die Taufe reinigt, aber weil der Ap. hier nur eine qualitative Bestimmung des Verbalbegriffs geben will, heisst es ohne Artikel: ausspruchsweise, verheissungsweise. Die enge Verbindung von ῥῆμα mit der Reinigung durch die Taufe lässt uns nämlich dann auch ῥῆμα nur in der engern Beziehung als Verheissung auffassen. So z. B. auch Calvin und Beza: die Verheissung der Rechtfertigung und Heiligung. Bestimmter Baumg., der es auf die Einsetzungsworte und ihre Verheissung bezieht. Ich halte dies für das näher Liegende, es sind die Einsetzungsworte nicht benannt; aber das Reinigen „verheissungsweise" kann sich nur auf die mit der Einsetzung gegebene Verheissung beziehen. So gilt also hier Augustin's Wort tract. LXXX. in Joh. accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Das Wasserbad ist Kraft durch die Verheissung des Herrn. Warum an der Taufe hier gerade diese Beziehung und sie ausschliesslich hervorgehoben werde, erklärt der Zusammenhang; denn es soll hier nicht von dem geredet werden, was die Taufe ist, sondern von der Art, wie Christus durch die Taufe wirkt, weil nur zunächst von dem geredet wird, was Christus der Gemeinde ist. Daher wird hier des πνεῦμα gar nicht gedacht. Hieraus erwächst aber die Einsicht, dass an der Taufe hier ihre Beziehung zur Wiedergeburt zunächst nicht hervorgehoben werde. Wenn nun καθαρ., um mit Zanch. zu reden: modum exprimit, quo eam sanctificet sc. mundando a peccatis, so wäre dies von wesentlicher Wichtigkeit für die Bestimmung des Be-

griffes von ἁγιάζ.; allein nach dem Obigen könnte ja ἁγιάσῃ verschieden von καθαρίζ., d. h. die Folge dieser Reinigung, καθαρ. κτλ. Zwischensatz, ἵνα ἁγιάσῃ parallel mit dem Satze ἵνα παραστήσῃ seyn. Ob es dies und zugleich verschieden von καθαρίσας seyn könne, wird erst daraus klar, wenn wir wissen, ob der Satz ἵνα παραστήσῃ κτλ. wirklich von einem andern Acte, als dem, welcher dem καθαρισμός durch die Taufe entspricht, rede.

Man hat nun das Bildliche in v. 27. ebenfalls aus der Anspielung auf die Ehe erklären wollen. Der Ausdruck παραστήσῃ könnte das begünstigen, denn 2 Cor. 11, 2. vgl. Act. Thom. p. 27. ed. Thil. findet er sich von der Braut, welche dem Bräutigam zugeführt wird, gebraucht. Aber eben so sehr ist es der gewöhnliche Ausdruck vom Darbringen der Opfer, eigentlich z. B. Luc. 2, 22. und dann auch im Bilde vgl. Röm. 12, 1. mit 6, 13. 16. Col. 1, 22. Beispiele aus Profanscribenten bei Deyling obss. s. III. c. 41. Wetst. zu Röm. 12, 1. Welches von Beiden hier das Richtige sey, darf nur der nächste Context lehren; dass es falsch sey, aus einer angeblichen allgemeinen Tendenz der Parallele etwas folgern zu wollen, ist oben gezeigt worden. Dass nun in den folgenden Worten σπίλος und ῥυτίς auch von Makeln und Runzeln des menschlichen Leibes gebraucht werde, ist freilich gewiss (s. die reiche Beispielsammlung bei Wolf, Wetst., Dioscorid. l. von einem Oele: αἴρει δὲ σπίλους ἐκ προσώπου καὶ ἐφηλεῖς καὶ ῥυτίδας.) und was das ἄμωμος betrifft, so könnte man sich wie Grot. auf die bekannte Stelle Cant. 4, 7. beziehen, wo die LXX übersetzen: ὅλη καλὴ εἶ πλησίον μοῦ καὶ μῶμος (מוּם) οὐκ ἔστιν ἐν σοί (vgl. Theocr. Id. 18, 25. τᾶν οὐδ' ἄν τις ἄμωμος, ἐπεὶ χ' Ἑλένᾳ παρισωθῇ cit. Kypke p. 300.), um zu beweisen, dass das Bild einer körperlich tadellosen Braut dem Ap. vorschwebe, mit welchem er die geistige Reinheit der Gemeinde Christi darstellen wolle. Allein auch hier hatten wir oben gesehen, wie gänzlich unpassend gerade in der Anwendung auf die Ehe der Vergleich seyn würde, wo der Vergleich als das wesentliche Praedicat einer vollkommenen irdischen Ehe die körperliche Tadellosigkeit des Weibes benennte, um an dieselbe die geistige Reinheit der Braut Christi zu halten. Ferner kann ich schwerlich glauben, dass

man bei σπίλος und ῥυτίς zunächst an körperliche Schönheit einer Braut gedacht hätte, wäre man nicht von einer irrigen Auffassung der ganzen Stelle von vorn herein befangen gewesen. Im Gegentheil die Zusammenstellung der Praedicate erinnert so lebhaft an die Erfordernisse eines reinen, vollkommenen Opfers, wie nach dem A. T. vgl. 3 Mos. 1, 10. 3, 6. 4, 32. 12, 6. 14, 10. 4 Mos. 28, 3. 11. bei Petrus ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος (1 Pet. 1, 19.) vgl. Porphyr. de abst. 4, 7. von Opferthieren κατάσπιλα Herodian. 5, 6, 16. von Thieren ἄσπιλοι Protev. Jacob. cod. apocr. ed. Thil. 1. p. 186. μόσχοι ἄσπιλοι p. 185. ἀμνάδες ἄσπιλοι καὶ ἄμωμοι, (vgl. τέλειος u. Stellen der Alten bei Bochart. Hieroz. T. I. p. 322.), dass auch ein Grotius, obwohl er sonst die Stelle wie herkömmlich auffässt, nicht umhin kann zu erklären: quales victimae esse debebant in veteri lege sanctae i. e. solenniter Deo oblatae per sacerdotes et sine illis vitiis quae מום i. e. μῶμοι dicuntur. Dieselbe Vorstellung bedingt den Ausdruck Col. 1, 22. Durch den Versöhner allein werden die Versöhnten ein heiliges (ἅγιος) Opfer, als welches sie sich selbst dann Gott darbringen müssen. Vgl. Röm. 12, 1. 1 Pet. 2, 5. Von dem jedoch, was die Gemeinde zu thun habe, ist hier nicht die Rede, nur von dem, was Christus aus ihr mache. Wenn Calvin bemerkt, es werde hier als finis baptismi et ablutionis angegeben: ut sancte et inculpate vivamus, so ist das gewiss falsch. Freilich las auch Calvin nicht αὐτός (die rec. αὐτήν), was nach den gewichtigsten äussern und innern Gründen seit Griesb. recipirt ist. Bei dieser Lesart aber kann nichts entschiedener seyn, als dass Paulus nur von dem hier redet, was Christus an der Gemeinde thut; die Heiligung des Herzens ist aber, so bestimmt sie auf der einen Seite nur durch den Geist Gottes gewirkt wird, so bestimmt auch auf der andern Seite die selbstthätige Arbeit, der eigene Kampf des Christen; was berechtigt uns denn also hier, wo weder des Geistes, noch des eigenen Kampfes gedacht ist, an die Heiligung zu denken? Es sprechen ja die Ausdrücke ἅγ. und ἄμωμος eben so wenig dafür. (Ueber die Wendung der Construction ἀλλ' ἵνα vgl. Win. S. 449.) Vergleichen wir mit unserer Stelle Eph. 1, 4. (s. d. Anm. S. 13. und 16.) und Col. 1, 22., erinnern wir uns an die nächste und ursprüngliche

Bedeutung von ἅγιος und ἁγιάζειν, an den nächsten Zusammenhang der Absichtssätze v. 26. 27. mit dem Tode Christi, so wird der ganze Inhalt dieser Verse auf eine andere Erklärung, als die von der Heiligung durch die Kraft des Geistes führen. Musste man ja doch auch bei ihr auf allerlei im Texte gar nicht gegebene Clauseln sinnen, um Unrichtigkeiten des Gedankens zu entgehen. So verlegte man diesen Zustand der Makellosigkeit gegen die Pelagianer und Donatisten in die Ewigkeit (Augustin. de nupt. et conc. ad Val. c. 33. retract. 1, 7. Hieron. in Jerem. c. 31. Bernard. serm. 25. in cant. Thom. Aq. summ. th. 3, 8, 3. vgl. Calvin, Beza, Calov, Flatt) oder man glaubte doch die jenseitige Vollendung hier mit einbegreifen zu müssen (vgl. Baumg.), oder man schob ein in dies magis ein (so z. B. Bucer). Wie ἁγιάσῃ so bezieht sich παραστήσῃ auf einen Act der Gegenwart, auf einen Act Christi (παραστ. αὐτός), auf eine That, in der er seine Gemeinde vollkommen rein gemacht hat. Das kann nicht die Reinigung der innern Heiligung seyn; denn wie Augustin sagt, die Gemeinde hat jeden Tag zu bitten: vergieb uns unsere Schuld; es kann nur die That der vollkommenen Reinigung seyn, die es für Alle ist, noch ehe sie waren (vgl. zu 2, 16. S. 243. Heb. 10, 10. 14.). Bullinger: absoluta illa sanctificatio non nostra virtute, sed sanguine Christi absoluta est. Hinc enim clarissimis verbis commemorat: exposuit se pro illa, ut ipsam sanctificaret. Wolf: in Christo enim γενόμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ. Recte itaque Chrysost. ad h. l. (γέγονεν ἔνδοξος) verba haec de praesente ecclesiae conditione accepit. So ist also v. 27. von einem κεκαθαρμένον εἶναι (Heb. 10, 2.) die Rede, welches wesentlich identisch mit dem καθαρισμός durch die Taufe ist, wie wir ihn hier hervorgehoben sahen. Hieraus folgt: dass ἁγιάσῃ, wenn es parallel mit παραστήσῃ ist, dem Sinne und der Zeit nach von καθαρίσας nicht verschieden seyn könne, dass vielmehr καθαρίσας nähere Bestimmung von ἁγιάσῃ, ἁγ. selbst also in seiner ursprünglichen Bedeutung ἀφορίζειν (vgl. Theophyl. zu Jo. 17, 17. segregare sibi, nämlich als heiliges Eigenthum, vgl. Calvin, Beza zu u. St. und den Letzteren zu 1 Thess. 5, 23.) dem nähern Zusammenhang unserer Stelle nach als pu-

rum reddere a culpa peccati (so richtig noch Wahl) zu fassen sey. Die beiden parallelen Sätze v. 26. 27. sind in gleicher Weise von παρέδ. abhängig, v. 26. benennt die Art und Weise, v. 27. die Beschaffenheit der Reinigung, um deren willen Christus sich dahingegeben habe; er opfert sich, um in dem Sacramente, welches die Gemeinschaft mit ihm begründet, die Seinen zu reinigen, er ist es, der sich seine Kirche erwerben will, als ein reines Opfer; denn rein ist es, weil er sich für dasselbe geopfert hat.

V. 28. Οὕτως ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾷν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας, ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. Ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα, ἑαυτὸν ἀγαπᾷ· V. 29. οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλ᾽ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν. V. 30. Ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ· V. 31. ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ προςκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν — V. 32. τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.] Die Lesart οὕτω καὶ οἱ ἀ. ὀφείλ. v. 28. (so ADEFG. 17. Syr. Copt. Vulg. It. cet. Lachm.) scheint Correctur nach v. 24., um den Vers enger an das Vorhergehende anzuschliessen. Allein dass der Ap. das nicht that, hat seinen guten Grund. Zwar wenn Est nach Lombard. οὕτως als Hindeutung auf das folgende, dann comparative, ὡς fanden, so war dies gegen den Sprachgebrauch, nach welchem οὕτως immer nur die Rückbeziehung auf Vorhergegangenes ausdrückt (Herm. ad Vig. p. 933.). Gewiss aber ist, dass nicht das unmittelbar Vorhergehende den Vergleichspunct selbst ausspricht, das καί des unmittelbaren Vergleichs daher unpassend ist. Treffend Zanch.: digressus nonnihil ad mysterium, nunc ad institutum redit. Vgl. C. Megand. Die weitern Consequenzen des Vergleichs, dass die Liebe des Gatten eine aufopfernde heilige seyn müsse, sollten sich die Leser selbst ziehen; er, der Ap., nimmt v. 28. nur das einfache Gebot v. 25. wieder auf, jedoch nicht ohne Erweiterung. Die Erweiterung liegt in ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. Die

Mehrzahl der Ausleger betrachtet diesen Zusatz als ein neues Bild wie z. B. Chrysost. ὡς ἐγγύτερον καὶ σαφέστερον καὶ δικαίωμα ἕτερον. Sie glaubten, es sey nur um der allgemeinen Wahrheit willen, die es enthalte, eingeschoben. Verkehrt war es freilich, wenn sie, wie Schöttgen und zuletzt Flatt mit Berufung auf eine Stelle aus dem Talmud (Sanhedr. f. 76. 2. vgl. Schöttg. p. 782. Wetst., Koppe, Holzh.), die schon bei Drus. und Lud. Cappellus sich findet, in ὡς ἑ. σώμ. nur eine Umschreibung von ὡς ἑαυτοὺς sahen. Dies passt nicht einmal in der Stelle des Talmud, deren Sinn die jüd. Gelehrten (vgl. Drus.) meines Erachtens weit besser fassten, als diejenigen, welche einen unserer Stelle analogen Gedanken darin ausgesprochen sahen. Hier aber ist Schöttgen's Ansicht schon um des Zusammenhangs mit der folgenden Deduction willen, die ganz auf der wörtlichen Auffassung von σῶμα fusst, unstatthaft. So richtig auch Holzh. Schwerlich wird ferner die allgemeine Wahrheit, die dem Ap. vorgeschwebt haben soll, der Gedanke des Grot. gewesen seyn: sicut corpus instrumentum animi, ita uxor instrumentum viri ad res domesticas, ad quaerendos libros. Da kannte doch schon Plutarch eine edlere Seite (conj. praec. p. 422. ed. Hutt.): κρατεῖν μὲν δεῖ τὸν ἄνδρα τῆς γυναικὸς, οὐχ ὡς δεσπότην κτήματος ἀλλ' ὡς ψυχὴν σώματος, συμπαθοῦντα καὶ συμπεφυκότα τῇ εὐνοίᾳ. Ὥσπερ οὖν σώματός ἐστι κήδεσθαι μὴ δουλεύοντα ταῖς ἡδοναῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις' οὕτω γυναικὸς ἄρχειν εὐφραίνοντα καὶ χαριζόμενον.

Der Hauptpunct, von dem die Erklärung ausgeht, ist, dass der Ap. ὡς hier nicht comparativ, sondern argumentativ „als euere Leiber" gebraucht habe, wie schon Calov richtig bemerkt. Wir hätten ja sonst zwei Vergleiche, den einen mit dem Vorhergesagten durch οὕτω und einen neuen durch ὡς. Nicht ein neuer Vergleich wird eingeleitet, sondern die Ermahnung: wie Christus die Gemeinde, so sollten die Männer die Weiber lieben, wird durch ein neues Argument unterstützt, welches der Ap. als eine gewisse Wahrheit voraussetzt. Bei dem engen Zusammenhang unserer ganzen Stelle ist es nicht glaublich, dass dieses Argument gar keine weitere Vermittlung

im Contexte haben sollte. Die Vermittlung liegt in der Ermahnung, auf die er zurückdeutet. Die Männer sollten die Frauen lieben wie Christus die Gemeinde. Indem dem Ap. alle die Beziehungen vorschweben, in welchem das Verhältniss auf der einen Seite dem auf der andern gleich ist, drängt sich ihm die Wichtigkeit der Beziehung auf, von welcher aus er schon oben das Verhältniss der Gemeinde zu Christus seinen Lesern anschaulich gemacht hatte, die nämlich, dass die ἐκκλ. Leib Christi sey (vgl. zu v. 23.). Was von dem einen Verhältniss gilt, gilt auch für das andere, und so unterstützt er, wie mit einem bekannten Argumente, seine Ermahnung οὕτως κτλ. durch den Zusatz ὡς τὰ ἑ. σώμ. Welche Seite der hiemit gegebenen beziehungsreichen Anschauung der Ap. besonders hervorhebe, lehrt das Folgende. Hier ist keine Spur von dem Gedanken, den Rück. als den wahrscheinlichsten bezeichnet, „dass der Ap. sich jetzt den Mann als Haupt des Weibes denke." Es ist der Begriff der engsten Gemeinschaft, in der das Andere zu meinem eigensten Wesen gehört und mit mir ein Ganzes bildet, aus welchem der Ap. argumentirt. „Wer sein Weib liebt, liebt sich", denn es ist, wie sein Leib, nicht ein Anderes, ihm nicht zugehöriges, sondern sein zweites Ich. Von dem, was nun der Ap. weiter v. 29. sagt, erweist es sich leicht, dass es die Liebe des Mannes zum Weibe nicht als etwas, was man κατ' ὀφειλήν (so Oekum.) dem Weibe gegenüber zu thun habe, sondern als ein Thun darstellen will, dessen Unterlassung παρὰ φύσιν wäre. In der Hinsicht passt das Citat aus Sen. (ep. 14.) bei Grot. fateor, insitam nobis esse corporis nostri caritatem. Die Mutterliebe dient allen Zungen zur Bezeichnung der zärtlichsten Liebe; diesem Bilde gehören die Ausdrücke ἐκτρέφειν und θάλπειν an vgl. 1 Thess. 2, 7. Θάλπ. Chrysost. θεραπεύειν μετὰ πολλῆς τῆς ἐπιμελείας. Gekünstelt erscheint es, die einzelnen Worte nicht als Gesammtausdruck der Liebe und Fürsorge zu betrachten, sondern gesondert für sich zu urgiren. Weder die Nahrung und Kleidung, welche der Mann der Frau giebt, kann hier, wie man das leicht zugeben wird, die vom Ap. beabsichtigte Hindeutung seyn, noch die geistliche Speise und der Rock der Gerechtigkeit, die Güter, welche Christus giebt, wogegen die weitere

Erörterung v. 30 fg. ist, in welcher nichts der Art erwähnt wird. Das Interesse dieser Hindeutung liegt übrigens auch hier wieder auf zwei Seiten, erstens darin, dass hieraus die Unnatur ehelicher Lieblosigkeit in ihrer ganzen Abscheulichkeit heraustritt, zweitens darin, dass aus der Einsicht in diese enge Gemeinschaft der Ehe sich die tiefste Einsicht in die enge Verbindung Christi mit seiner Gemeinde auf Erden ergiebt.

V. 30. lesen nun mehrere Autoritäten die Worte ἐκ τῆς σ. bis zum Ende des V. nicht. (A B. 17. 67**. Copt.: Aeth. Lachm.) Diese Autoritäten sind viel zu ungewichtig, um die innern Zweifel gegen die Richtigkeit der Auslassung zu beschwichtigen. Sey es, dass das wiederholte αὐτοῦ Veranlassung zu einem Nachlässigkeitsfehler der Abschreiber gab, wie Grabe zu Iren. 5, 2. meinte, sey es, dafs das Auffallende des Gedankens Bedenken erregte, genug, die Uebereinstimmung der andern Mss. mit dem Syr. den lat. Uebersetzungen, den griech. und lat. Kvv. sichert die Lesart, welche denn auch die weitere Einsicht in die Nothwendigkeit dieses Mittelgliedes zwischen v. 30. und dem Citat v. 31. zu erklären und rechtfertigen weiss. Unser Vers soll also den Grund der Liebe Christi zur Gemeinde angeben. Die ersten Worte könnten aus dem Zusammenhange und in dem Sinne wie 1. Cor. 12, 27. (vgl. 1 Cor. 6, 15.) genommen werden, σῶμα Bild der ἐκκλησία, und μέλη die einzelnen ihr zugehörigen Glieder so z. B. Hieron. (neben and. Erklärungen), Est, Grot. Was wäre aber verkehrter, als der Gedanke: Christus liebt seine Gemeinde, denn wir sind Glieder seiner Gemeinde! Pelagius hat gar als Sinn der Stelle herausgebracht: membra ejus eum debent imitari in omnibus!! Dass der Begriff des Leibes auch hier streng urgirt werden müsse, lehrt der Zusatz; die Bedeutung des Zusatzes begreift man aber nur im Zusammenhange mit dem Citate v. 31. Die Annahme, es finde kein Zusammenhang statt, erscheint von vorn herein als willkührlich, da die Worte ἐκ τῆς σ. u. s. w. mit v. 31. in einer zusammengehörigen Stelle Gen. 2, 23. sich finden. Erst dann, wenn unmöglich ein Zusammenhang gefunden werden könnte, dürfte man sich hiezu bekennen. Daher sind die Auslegungen falsch, welche ἐκ τ. σ. für sich erklären wollen, wie z. B. die des Hammond, dass

es nur eine weitere Bezeichnung des μέλη εἶναι sey, oder die des Cajet., Vatable, Vorst, Grot.: ex carne ejus et ossibus crucifixis G. per corporis ejus et sanguinis pretium redemti Vat. u. dgl. Ebenso erweisen sich solche Auslegungen, wie z. B. des Theodoret., Calov, Cornel. a Lap., Michaelis, Zachariae u. A. v. 31. sey als Zeugniss für das officium mariti oder für das Verhältniss des Mannes und das Christi zugleich (z. B. Calvin, Bullinger) citirt, als eben so falsch, wie die monströse Erklärung bei Pelagius: es sey v. 31. objectio ex persona carnalium volentium se amare carnaliter. Gebraucht der Ap. die Worte ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτ. u. s. w. zur Bezeichnung des Verhältnisses der Gemeinde zu Christo, so werden ihm die folgenden Worte derselben Stelle ebenfalls nur zur weitern Exposition dieses Verhältnisses dienen. Und das lehrt auch des Ap. eigener Ausspruch v. 32. Hieraus ergiebt sich weiter, dass die Beziehung dieses Verses auf die Herabkunft Christi, welche seit Chrysostomus, Theodoret, Hieronym., Augustin, de gen. cont. Manich. 2, 24. vgl. lib. 9. de gen. ad litt. bei Aelteren (vgl. auch Grot., Bengel) sich findet, unstatthaft sey. Da ist zwischen v. 31. und 32. kein einziger haltbarer Zusammenhang. Gegen das, was Chrysost. bemerkt: ἀπὸ γὰρ ἡμετέρας γέγονεν ὕλης (so noch Michael.) hat man (s. Zanch.) mit Recht gesagt: wie denn der Ap. dazu käme, das Verhältniss, in welchem Christus unser Fleisch angenommen hat, nun umgekehrt als ein Verhältniss zu bezeichnen, in welchem wir aus seinem Fleische wären und wie das, was alle Menschen mit Christus gemein haben, zur Bezeichnung der engen Verbindung der Gemeinde mit Christus dienen könne. Gegen die Künsteleien aber, mit welcher man dann πατήρ und μητήρ auf Gott und den Himmel bezog, oder es als Bezeichnung des Theuersten fasste, oder hierin gar eine Andeutung auf die Verwerfung des Volkes Israel sah u. dgl. mehr, Auslegungen, die nicht allein höchst gezwungen, sondern sammt und sonders gegen allen Zusammenhang sind, haben sich theils schon Aeltere (vgl. Calov) erklärt, theils glaube ich sie weder der Anführung noch der Widerlegung werth.

Auch die Ansicht, als spreche das Citat hier eine Ermahnung an die Christen, Alles um Christi willen zu verlassen, aus

(so z. B. Bullinger), ist gegen den Inhalt von v. 30. Da ist von einem bestehenden Verhältnisse, einem Zustande der ἐκκλ., nicht von einer Verpflichtung die Rede, auf welche sie eingehen soll.

Ebenso ist des Hieronym. Bemerkung: quomodo de Adam et uxore ejus omne hominum nascitur genus, sic de Christo et Ecclesia omnis credentium multitudo generata est (was an Theophylact's verfehlte Erklärung erinnert: ὅτε ἔσονται οἱ δύο εἰς τὸ ἀποτέλεσαι μίαν σάρκα, τὸ τέκνον δηλαδή) nichts als ein unbegründeter Einfall.

Gegen eine genaue Beachtung des Zusammenhanges zwischen v. 30. und 31. ist endlich auch die früher sehr gewöhnliche Erklärung von v. 30., wie sie Chrysost., Theophyl., Oekumen. vgl. Ambros., Münster, Cameron., Bucer, Bull., Vorst, Zanch., Calixt, Bengel geben. Sie erklären die Worte ἐκ. τῆς σ. αὐτ. aus einer typischen Auffassung der Erschaffung des Weibes, welche auf die geistige Geburt aus Christus hindeute (Oek. ἐξ αὐτοῦ δὲ καθὸ ἀπαρχὴ ἡμῶν ἐστι τῆς δευτέρας πλάσεως, ὥσπερ ἐκ τοῦ Ἀδὰμ διὰ τὴν πρώτην), eine Geburt, deren typische Andeutung sie dann zum Theil in allen Einzelheiten finden wollen (z. B. e lateris costa, d. h. durch ὕδωρ καὶ αἷμα), während Andere es allgemeiner (e fide et spiritu, ὁ γὰρ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστι 1 Cor. 6, 17. so Theophyl., Oekum.) oder mit besonderer Beziehung auf das Sacrament der Taufe (ὥσπερ ἄνευ συνουσίας ἐκεῖνος (Χρ.) γεγέννηται ἐκ πνεύματος ἁγίου, οὕτω καὶ ἡμεῖς γεννώμεθα ἐν τῷ λουτρῷ Chrys.) erklärten. Gegen die Annahme dieses Typus hat sich mit Recht Calov erklärt. Hat der Ap. die zweite Schöpfung mit der alttestamentl. Stelle bezeichnen wollen, wie erklären wir uns dann die Auslassung gerade der Worte Gen. 2, 23. αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήφθη, welche allein dies Verhältniss ausdrücklich benennen könnten? Wenn statt einer Benützung oder Anführung dieser Worte der Ap. neben sein ἐκ. τ. σαρκ. αὐτ. gleich die andere St. v. 24. (vgl. zu dieser unmittelbaren Art der Anschliessung 6, 2. Marc. 10, 7.) setzt, wo von der Innigkeit der ehelichen Gemeinschaft die Rede ist, so läſst sich dies nur dadurch erklären, dass der Ap. rückwärts aus der factischen (ehelichen) Gemein-

schaft der Gemeinde mit Christus beweisen will, dass für sie jetzt auch das ἐκ τ. σαρκ. αὐτοῦ gelten müsse, was von Eva, dem Weibe Adams, galt. Dass aber das Citat v. 32. nur dazu dienen solle, die Innigkeit und Art der ehelichen Gemeinschaft zu beweisen, dass an dem Citate zunächst nur die Schlussworte καὶ ἔσοντ. οἱ δύο εἰς μίαν σαρκ. den Erweis für die Richtigkeit der Bestimmung v. 30. enthalten, dass also der Eingang der Stelle ἀντὶ τούτου κτλ. nur die ganze Rückerinnerung an das Verhältniss, unter dem das καὶ ἔσονται κτλ. gilt, und mit ihr die Einsicht in den Punct, von dem aus der Ap. alles hier Ausgesprochene betrachtet, geben soll, ist daraus klar, weil die einzelnen Worte ἄνθρωπος u. s. w. eben so wenig eine Beziehung auf Christus, wie schon bemerkt ward, als auf die Gemeinde haben können, welche ja nicht Mann, sondern Weib ist.

So ist dann der Gedankengang der: Die Männer sollen ihre Weiber lieben, als ihre Leiber, so wie Christus liebt die Gemeinde. Denn die Gemeinde ist wirklich sein Leib, sie ist von seinem Fleisch, es gilt von ihm, was von der Ehe überhaupt gilt, es werden die Zwei ein Fleisch werden.

Das Citat selbst schliefst sich mit der geringen Aenderung von ἀντί statt ἕνεκεν (s. üb. ἀντί Win. S. 313) und προσκολληθ. πρός statt des Dativs ganz an die LXX an. Zwar lesen D*EFG κολληθ. τῇ γ. A. u. nach ihm Lachm. προσκολλ. τῇ γ.; allein man wird schwerlich diese so leicht erklärliche Reminiscenz an die LXX. für die ursprüngliche Lesart halten können. Vgl. die Varianten zu Marc. 10, 7. Anders urtheilt Fritzsche zu Matth. p. 594.

Das Gewicht, welches der Ap. auf seinen Vergleich legt, spricht sich in den Worten des 32sten Verses aus. Die Art und Weise, wie er es thut, zeugt am Besten gegen die Annahme einer typischen Betrachtung, oder gar einer allegorischen Erklärung (s. Grot.) der Stelle der Genesis. Was der Ap. hier sagt, ist etwas ganz anderes, als das ἅτινα ἐστιν ἀλληγορούμενα Gal. 4, 24. Er sagt nicht, es sey oder enthalte das ein Geheimniss in Beziehung auf Christus und die Gemeinde, sondern vielmehr: das von ihm ausgesprochene Geheimniss sey gross, er meine aber in Beziehung auf Christus und auf die Gemeinde. Hiemit trennt er offenbar die Beziehung, die er den Worten

gegeben hat, von der eigentlichen Bedeutung der Worte; dies ist aber ganz gegen den Charakter der Typologie, die die Beziehung nie giebt, sondern sie im Worte gegeben findet. (Ueber das nachdruckslose ἐγώ s. Win. S. 134. über die Formel λέγω vgl. Röm. 15, 8. 1 Cor. 1, 12. Gal. 3, 17. Raphel. anotatt. Polyb. p. 451 sq. 547. üb. εἰς s. Win. S. 338. δ.). Ebenso bezeichnet er das Geheimniss nicht als ein in den Worten verborgenes, sondern als ein von ihm mit diesen Worten ausgesprochenes, und auch so scheidet sich das apostol. μυστήρ. von dem der Form nach ganz analogen סוד גדול, רזא יקירא, für welches Schöttg. hor. hebr. p. 783 sq. Beispiele gesammelt hat.

So viel also ist klar: er nennt die hier bezeichnete Gemeinschaft Christi mit der Kirche ein grosses Geheimniss, und dass er sie, nicht die Gemeinschaft der Ehe, so genannt haben wolle, sagt der Zusatz, wie ja auch das Citat selbst nicht citirt wurde, um von dem Wesen der irdischen Ehe zu reden. Gegen die irrthümliche Benützung der Stelle durch die kathol. Kirche jetzt noch zu polemisiren, halte ich für überflüssig, zumal da schon Erasmus zwar in seiner Weise, d. h. gegen den Irrthum an sich versteckt und zurückhaltend, gegen den Missbrauch der Stelle selbst offen sich in treffender Weise geäussert hat. Ebenso giebt Cajetan, Vasquez Thom. disp. III, 128, 1. u. A. (vgl. Gerhard conf. cath. IV. p. 196 sqq.) eine richtige Erklärung uns. Stelle. Das Recht, die Gemeinschaft Christi mit der Kirche durch Stellen zu bezeichnen, welche von dem Wesen der irdischen Ehe reden, liegt dem Ap. in der von Christus selbst aus dem A. T. auf sich übergetragenen Bezeichnung seines Verhältnisses zu den Seinen durch das Bild der bräutlichen oder ehelichen Liebe. Vgl. Cant., Ps. 45. Jes. 50, 1. 54, 5. Jerem. 3, 1. Hos. 1—3. Ezech. 16, 23. Matth. 9, 15. Aus dem A. T. erklärt sich der häufige Gebrauch dieses Bildes bei den Rabbinen vgl. Schöttg. z. u. Stelle S. 784 fg. Richtig bemerkt demnach Calov. über die Worte der Genesis: deinde, cum Christus dignatus est fieri sponsus ecclesiae, illa consequenter suo modo adhiberi possunt explicando mysterio unionis Christi cum ecclesia.

Μυστήρ. selbst braucht der Ap. anders als bisher in unserm Briefe (vgl. zu 1, 9. S. 35.). Er nennt so eine Thatsache,

welche alle Christen erfahren müssen und erfahren haben, denn es ist ja ihre innigste Vereinigung mit ihrem Erlöser. Wenn diese dennoch ihnen ein Geheimniss bleibt, so kann das Geheimniss natürlich sich nicht auf die Wirklichkeit der Thatsache beziehen, denn als wirklich erfährt man sie ja; auch nicht auf die Beziehung der Thatsache, denn sie erfahren sie ja als Gemeinschaft mit Christus; auch nicht auf die Art der Gemeinschaft, denn der Ap. bestimmt sie hier selbst näher durch die Hindeutung auf die leibliche Gemeinschaft der Ehe, sondern nur auf das wie? der Verwirklichung. Aehnlich ist, was Christus zu Nikodemus sagt Jo. 3, 8.

Man könnte nun dabei stehen bleiben, zu sagen, der Ap. denke hier nur an die geistige Gemeinschaft mit Christus im Allgemeinen, so dass zwar besondere Media derselben, wie die Sacramente, nicht ausgeschlossen, aber auch nicht hervorgehoben wären. Wenigstens wäre es unpassend, hier wieder an die Taufe, an welche man in dem Vergleiche selbst durch nichts erinnert wird, zu denken, da es schon im Allgemeinen der Natur des fortschreitenden Gedankens entgegen wäre, in einer bildlichen Wendung dasselbe noch einmal zu sagen, was mit bestimmten Worten vorher schon benannt und besprochen war. Dagegen ist es beachtenswerth, dass Männer von sehr verschiedener Betrachtungsweise, wie Theodoret, Calvin, Beza, Calov, Grotius sich darin vereinigen, in unserer Stelle nicht blos eine Hindeutung auf die geistige Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus im Allgemeinen, sondern eine besondere auf die Vereinigung Christi mit der Gemeinde im Sacramente des Abendmahles anzuerkennen. (Unter den Neueren auch Holzh.). Theodoret bemerkt zu v. 31. *συνθαπτόμεθα γὰρ αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι καὶ συνανιστάμεθα καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐσθίομεν καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ πίνομεν.* Ich glaube dieser Ansicht entschieden beitreten zu müssen. Die Bestimmungsgründe liegen nicht in *μυστήριον* an sich, denn auch die Wiedergeburt könnte nach den Worten des Herrn Joh. 3. *μυστήρ.* genannt werden; auch nicht in den Worten *ἐκ τῆς σαρκ. αὐτ.* oder der Anwendung des *ἔσονται οἱ δ. εἰς μίαν σαρκά* an sich betrachtet, denn es könnte die Enge der leiblichen Gemeinschaft in der

ird. Ehe nur zur Bezeichnung der engen geistigen Gemeinschaft der Kirche mit Christus von dem Ap. gebraucht worden seyn.

Sie liegen vielmehr in der dann gefundenen grossen Concinnität des ganzen Gedankens von v. 23. bis 32., während zugleich der Ausdruck im Einzelnen diese Auslegung unterstützt.

Eure Ehe soll gleichen, sagt der Ap., der engen, stetigen Gemeinschaft, in welcher er, der Erlöser (σωτήρ v. 23.), mit der Gemeinde steht. Es ist ausschliesslich von der Gemeinschaft die Rede, die er, Christus, und zwar nach seiner Eigenschaft als Erlöser unterhält (s. die Anm. zu ἐν ῥήματι v. 26.). In der Beziehung nennt nun der Ap. zuerst die Taufe und zwar die Reinigung kraft der Verheissung in ihr als ein Unterpfand der Nähe und Gemeinschaft Christi, welches bleibt, so lange es eine Gemeinde Christi giebt. Will nun der Ap. steigernd (denn eine Steigerung drückt offenbar der Vergleich selbst aus) eine andere Bürgschaft der Gemeinschaft mit Christus dem Erlöser nennen, so liegt fast jeder Betrachtungsweise gar nichts so nahe, als das Abendmahl, die Handlung, in welcher sich die stetige Gemeinschaft zwischen Christus dem Erlöser und der Gemeinde eben so bestimmt ausspricht, als sie durch sie verbürgt ist. Haben wir aber vollends das Wesen des Abendmahles, wie das Schriftwort es aufschliesst und die protestantische Kirche es festhält, erkennen gelernt, so können wir uns gar nicht verhehlen, wie das Bild selbst, welches der Ap. gebraucht, uns unmittelbar zu dem Abendmahle, als dem durch das Bild Angedeuteten, hindrängt. Wir erkennen dann in den Aufschlüssen, welche der Apostel aus der Wechselbeziehung zwischen der irdischen Ehe und dem Verhältniss Christi zur Gemeinde uns über das Letztere giebt, die drei Momente: die Gemeinschaft mit Christus als Herrn, die Gemeinschaft mit ihm als dem Versöhner, die Gemeinschaft mit seiner Person selbst. Die Person Christi ist in den beiden ersten Beziehungen noch über und ausser dem Gläubigen; dem entspricht in der irdischen Ehe, was das Weib dem Manne gegenüber, und was der Mann gegenüber dem Weibe thut. In der dritten Beziehung ist die Person Christi in wesentliche Gemeinschaft mit dem Gläubigen getreten, gleichwie das eigentliche Wesen der Ehe darin stehet, dass aus zweien eine Person wird, wo es

sich nicht mehr darum handelt, was Einer dem Andern erweise, sondern wo sie Beide nur Einer sind. Wie diese wesentliche Bedeutung der Ehe in der leiblichen Gemeinschaft ruht, so ist das Wesen der Gemeinschaft mit Christus vollendet und beschlossen in dem Geheimniss der Gemeinschaft seines Leibes und Blutes. Dass der Ap. das ein Geheimniss nennt, kann nicht auffallen; auffallen aber würde, wenn er die Geburt aus dem Geiste, von der er so oft und überall mit so bestimmten Worten redet, hier, wo man sie nach dem Contexte nicht erwartet, so geheimnissvoll bezeichnete, ohne dass im Vergleiche selbst eine Spur gegeben wäre, dass er sie im Auge habe. Die Hindeutung auf das Sacrament des Abendmahles ist aber durch die vorhergegangene Erwähnung der Taufe selbst schon vorbereitet. Nichts in dem Vergleiche, nichts in dem nächsten Contexte, nichts in der Tendenz der ganzen Stelle widerstreitet der angenommenen Beziehung unserer Stelle auf das Abendmahl.

Was aber den ganzen Vergleich zwischen der Ehe und dem Verhältniss Christi zur Gemeinde betrifft, so liegt seine unbeschreibliche Gewalt gerade darin, dass er so ganz einfach, ohne weitere Nutzanwendungen und Folgerungen, dem christlichen Gatten in jeder wesentlichen Beziehung der Ehe ein Abbild der heiligen Gemeinschaft des Erlösers mit seiner Kirche sehen lässt, und dass er auf der andern Seite wieder, als drängte es ihn unwiderstehlich, das irdische Geheimniss immer verlässt, um von ihm aus das Wesen jenes himmlischen Geheimnisses ahnen zu lassen. Wohl aber muss man mit Recht aus eben diesem Vergleiche schliessen, dass dem Ap. auch umgekehrt die irdische christliche Ehe ein heiliges Geheimniss ist, und unsere Stelle, in welcher er die Verpflichtung und Bedeutung der Ehe an sich betrachtet, trägt wesentlich dazu bei, die besonderen zeitlichen und persönlichen Restrictionen in der rechten Weise zu verstehen, aus welchen wir uns des Ap. Erörterungen 1 Cor. 7. zu erklären haben. Dass die Ehe, besonders das, worin ihre Eigenthümlichkeit besteht Gen. 2, 24., ein Heiligthum sey, so dass mit ihm das Heiligste, was eines Menschen Besitzthum wird, anschaulich gemacht werden darf, wird die Bestialität der Sünde freilich nie begreifen; aber der Geist muss es erfahren und begreifen. Für jene schreibt auch nicht der Ap., für sie giebt

es im Himmel und auf Erden kein heiliges Geheimniss, sie findet überall nur den Fluch ihrer eigenen Verworfenheit.

Nach der Digression v. 30—32. schliesst der Ap. ganz einfach mit den Worten:

V. 33. *Πλὴν καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα οὕτως ἀγαπάτω ὡς ἑαυτόν· ἡ δὲ γυνὴ ἵνα φοβῆται τὸν ἄνδρα.*] *Πλήν* erklärt richtig schon Piscat. (vgl. Calvin, Bengel, vgl. Wahl clav. s. v. *πλήν*): verum ut ad institutam exhortationem revertar. Es hat nach Einschaltungen ganz die Kraft von *ἀλλά*. Vgl. üb. d. Verwandtsch. beider Partik. Hartung II. S. 29. Beispiele einer solchen oratio variata, wie sie die folgenden Worte: *καὶ ὑμεῖς οἱ καθ' ἕνα πάντες ἕκαστος* darbieten, s. gesammelt bei Win. S. 449. Zu *οἱ καθ' ἕνα* vgl. 1 Cor. 14, 31. Ueber die Construction *ἵνα φοβῆται* haben das Nöthige nach Raphel. annotatt. Xen. p. 260. unter den Neuern mit besonderer Genauigkeit Win. S. 260., Fritzsche dissert. II. ad. ep. II. ad Cor. p. 126. vgl. desselb. comment. in Matth. p. 840. in Marc. p. 179. bemerkt. *Φοβεῖσθαι* richtig Beza: de reverentiae cultu, quo is, qui inferior est, superiorem colit. vgl. besonders Röm. 12, 7. Nunquam enim erit voluntaria subjectio, nisi praecedat reverentia. Calv.

Der Ap. giebt die Summa des Ganzen. Er stellt jetzt die Liebe des Mannes, um der natürlichen Anreihung an das Vorhergegangene willen, voran, und reiht daran sogleich die schon vorher ausgesprochene Ermahnung, die dem Weibe gilt. Nachdem er vorher auseinander gesetzt hat, wie Beides, die Liebe des Mannes, wie die Ehrfurcht des Weibes, nur in ihrer Beziehung zu Christus rechte Gestalt und Wesen habe, kann er ohne weitere Nebenbemerkung in einer allgemeinen Ermahnung das zusammendrängen, was dem Weibe den Gehorsam zur Lust und Freude, dem Manne die Herrschaft zu einer zwanglosen Aeusserung seiner Liebe macht. Wer gehorchte nicht in Liebe der sich selbst vergessenden Liebe? wer könnte anders als in Liebe herrschen über die Unterwürfigkeit liebender Ehrfurcht? Beides aber bleibt; denn Beides hat in der rechten Ehe seinen festen und heiligen Grund in der gehorsamen Liebe zu dem gemeinsamen Haupte und Erlöser, Jesus Christus.

Cap. VI.

V. 1. *Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν ἐν κυρίῳ· τοῦτο γάρ ἐστι δίκαιον.* V. 2. *Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα· ἥτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ·* V. 3. *ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς.* V. 4. *Καὶ οἱ πατέρες, μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἀλλ' ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου.*] Der Uebergang von der Ehe zur Ermahnung an die Kinder und Aeltern erklärt sich selbst. Vgl. zu u. St. Col. 3, 20. Die Autorität der Mss. Vss. u. PP., welche *ἐν κυρίῳ* v. 1. nicht lesen (B D* F G. It. Tert. Clem. Cypr. Ambros.), ist viel zu gering, um die Worte mit Lachm. auszulassen, zumal da ein möglicher Grund der Auslassung in der Parallelst. Col. 3., wo der Zusatz nicht steht, liegen kann, so gut als bei Theodoret aus dem Col. Br. „*εὐάρεστον*“ *καὶ δίκαιον* gelesen wird.

Der Inhalt des Gebotes ist so wenig, als der der früheren, ein eigenthümlich christlicher; aber durch *ἐν κυρίῳ* wird das Gebot ein solches.

Ich glaube nämlich (mit Erasm. u. A.) nach dem Zusammenhange der ganzen Stelle *ἐν κυρίῳ* wie oben 4, 17. fassen und von Christus verstehen zu müssen. Gewöhnlich bezieht man es auf Gott. Allein der Gedanke 5, 21. bedingt und beherrscht alle die einzelnen Ermahnungen. Auf jeden Fall wäre es falsch, *ἐν κυρίῳ* so aufzulösen, wie z. B. Theodoret that: *κατὰ τοῦ θεοῦ λόγον.* Es bezeichnet hier die Weise des Gehorsams, wie sie von einem christlichen Kinde verlangt werden kann. Von selbst

versteht sich, dass die Erfüllung des Gebotes in der Art nur von den Kindern erwartet werden kann, welche bereits die Fähigkeit haben, das Gebot zu verstehen.

Indem der Ap. hinzufügt, dass dies δίκ. (vgl. Act. 4, 19.) sey, giebt er sofort in den nächsten Versen die Begründung dieses Praedicates.

Es ist eine durch ein ausdrückliches göttliches Gebot (vgl. Matth. 15, 4.) sanctionirte natürliche Verpflichtung. Das Gebot steht Ex. 20, 12. Deut. 5, 16. vgl. Prov. 1, 8. 6, 20. 23, 22. 13, 1. 19, 26. 20, 20. 30, 17. Τίμα (wie in dem pythagor. τούς τε γονεῖς τίμα u. s. w. aur. carm. v. 4. vgl. and. St. bei Wetst.) כבד, ehren in Wort und That, ist die allgemeine Verpflichtung, aus welcher sich die nächste specielle des Gehorsams von selbst ergiebt. Obedientia testimonium est ejus honoris, quem debent filii parentibus. Calvin. Und nachher: sub voce honoris complectitur omnia officia, quibus serio suam erga parentes observantiam et pietatem testantur filii.

In dem Zusatze ἥτις ἐστ. ἐντ. πρώτη fiel schon dem Hieronym. auf, dass dieses Gebot πρώτη genannt werde. Dass es nicht der Zahl nach das erste sey, ist bekannt. Man bezog daher πρώτη auf die Priorität des Werthes (so πρώτη πάντων ἐντολή Marc. 12, 28., πρώτη ἐντολή Marc. 12, 30.). So Wetstein mit Berufung auf eine Stelle in Debar. R. VI. und Samuel R. VII. tradidit R. Simeon fil. Jochai: praeceptum quintum inter gravia gravissimum est. — Honora patrem et matrem maximum est praeceptum et merces ejus est vita longaeva. Allein ob man nun mit Koppe, Flatt πρῶτος hier durch „sehr wichtig" übersetzen dürfe, scheint mir schon sprachlich zweifelhaft; denn das Adjectivum πρῶτος wird niemals die Intension der Wichtigkeit einer Sache ohne alle Relation zu andern derselben Gattung ausdrücken. Im N. T. wenigstens finden wir es nur in Stellen, wo ihm sein superlativischer Begriff bleibt. Oder warum könnte denn πρῶτος Matth. 22, 38. 39. oder 19, 30. nicht durch „erster" übersetzt werden? Was sollte denn auch der höchst müssige Zusatz: es sey das ein sehr wichtiges Gebot? Wer ἐν κυρίῳ gehorcht, von dem versteht es sich von selbst, dass ihm jedes Gebot, vor Allem das, welches ihn in seinen Verhältnissen zunächst angeht, sehr wichtig seyn müsse.

Muss man aber übersetzen das erste, wichtigste, so würde man theils aus der Natur der Sache nicht begreifen, warum das Gebot gerade das wichtigste seyn solle, theils träte dann das hier Ausgesprochene in offenbaren Widerspruch mit der Erklärung Christi s. Matth. 22, 38. 40. vgl. mit Marc. 12. a. a. O.

Anders stellt sich freilich die Frage, wenn man behauptet, es sey hier blos von den Gesetzen der zweiten Tafel die Rede, die sich auf das Verhältniss zu dem Nächsten beziehen. So schon Ambros. Wenn ἐντολή an sich blos diese Bedeutung hätte, wie Holzh. mit Bestimmtheit versichert, so wäre die Sache entschieden. Allein Matth. 22, 36. 38. Marc. 12, 28—31. Heb. 9, 19. widerlegt diese Versicherung. Allerdings jedoch könnte der Context entscheiden, dass man unter ἐντολή nur an ein Gebot der zweiten Tafel zu denken habe, wie es z. B. Marc. 10, 19. der Fall ist, oder wie Röm. 13, 9. Gal. 5, 14. νόμος, ὁ πᾶς νόμος nur das Gesetz seyn kann, inwieweit es das Verhalten gegen den Nächsten bestimmt. Es konnte nun der Ap. in dem Gedankenzusammenhang, in welchem er sich bewegt, freilich schwerlich an etwas Anderes, als an die zweite Gesetzestafel denken. In der zweiten Tafel ist dieses Gebot auch wirklich das erste. Man kann nicht einwenden, dass die Zahlenbestimmung ganz gleichgültig sey (Matthies); denn die Zahl involvirt hier zugleich die Wichtigkeit. Es steht dieses ebensowenig zufällig an der Spitze der übrigen, als das Gebot: ich bin der Herr dein Gott, du sollst keine anderen Götter haben neben mir, zufällig die ganze Reihe der Gebote und die der ersten Tafel im Besondern eröffnet. Vgl. Luth. catech. maj. P. 1. decal. 116. Dass es δίκαιον sey, würde so durch die Hindeutung auf die bedeutsame Stellung dieses Gebotes anschaulich gemacht. Ἐν ἐπαγγελίᾳ wäre eine weitere Nebenbestimmung, ebenfalls hinzugefügt, um die Bedeutung des Gebotes hervortreten zu lassen.

Da nun aber nicht erwiesen werden kann, dass der Ap. bei ἐντολὴ πρώτη die Beziehung auf die sämmtlichen andern Gebote ausgeschlossen haben müsse, so scheint die andere Erklärung, wie sie nach Chrysost. (οὐ τῇ τάξει εἶπεν αὐτὴν πρώτην, ἀλλὰ τῇ ἐπαγγελίᾳ), Theodoret. (εἰσὶν ἄλλαι πρὸ ταύτης ἐντολαὶ, ἀλλ' ἐκείναις οὐ συνέζευξεν ἐπαγγελίαν

ὁ νομοθέτης), Erasmus weiter ausführte, nach welchem sie bei der Mehrzahl der Ausll. der Reformationszeit, ferner bei Grot., Calov., Baumgart. u. s. w. sich findet, die einfachere. Πρώτη (Vgl. auch Aben Esra bei Wolf zu u. St.) nennt dann der Ap. die ἐντ. mit Bezug auf die angehängte Verheissung. (Ἐν ἐπαγγ. cui adjuncta est promissio. Beza „versehen mit" vgl. Win. S. 329. §. 52. b.) Dass auch das zweite Gebot eine Verheissung habe (2 Mos. 20, 5. 6.), wie schon Hieronym. bemerkte, beruht wirklich auf ungenauer Beachtung der Worte. Secundo mandato adduntur et minae, ac misericordia, quae promittitur, generaliter ad omnia legis praecepta pertinet. — Hic sermo generalis est: „qui custodiunt mandata mea." (Exod. 20, 6.) So Erasm. Man kann diese Ansicht von πρώτη auch nicht dadurch widerlegen, dass man sagt: es käme kein weiteres Gebot mit einer besondern Verheissung nach (s. Flatt). Es ist das erste, nicht in Bezug auf die folgenden, sondern auf die vorhergegangenen. Ferner scheint beachtenswerth, was Erasm. bemerkt: quod Apost. hic ait, hoc praeceptum fuisse primum in repromissione, sic accipi potest, ut intelligamus, non quamvis promissionem, sed illam, qua potissimum ducebantur Judaei: hujus autem mentio primum fit in hoc praecepto. Dass der Artikel dann fehlte, liesse sich aus der engen Verbindung mit dem folgenden Satze rechtfertigen, der als Angabe des Inhaltes der ἐπαγγελ. ganz die Stelle eines Substantivs im Genit. vertritt. Als eine für die Beobachtung der Gebote im Allgemeinen gültige Verheissung, finden wir diese Worte nämlich auch Deut. 4, 40. 5, 33. 6, 2., so dass ich Bengel's Bemerkung für richtig halte: promittuntur longa tempora non tantum singulis parentes honorantibus, sed toti eorum genti. Es ist ja auch im Dekalogus das Volk angeredet, so dass also die Stelle eigentlich nur besagt, es werde irdischer Segen das Volk treffen, in welchem Vater und Mutter geehrt wird. Da läge nun nahe zu vermuthen, der Ap. habe auf die Worte der Verheissung nur verwiesen, um die Bedeutung hervorzuheben, welche dem jetzt wie ehemals gültigen Gesetze damals, als es dem Volk Israel verkündigt wurde, gegeben worden sey (so, wie es scheint, Theodoret: ἔδειξεν ὁ θεῖος ἀπ., ὡς τὰ περιττὰ τοῦ νόμου μετὰ τὴν τοῦ νομο-

θέτου παρουσίαν ἐπαύσατο, τὰ δέ γε φυσικῶς προηγορευμένα καὶ μετὰ τὴν καινὴν διαθήκην κρατεῖ.), so dass durch das Gewicht, welches Gott schon damals auf die Erfüllung dieses Gebotes legte, die bleibende Bedeutsamkeit desselben auch für die christliche Zeit hervorgehoben würde. Dafür könnte zu sprechen scheinen, dass als das eigentliche Motiv des Gehorsams das ἐν κυρίῳ betrachtet werden muss. Allein die Art, wie der Ap. die Verheissung citirt, spricht dagegen.

Die Worte sind aus Deut. 5, 16. nach den LXX. (Ueber ἵνα s. Win. S. 384., über ἔσῃ dens. S. 239.) Nach ἐπὶ τῆς γῆς folgt dort: ἧς κύρ. ὁ Θ. σου δίδωσί σοι. Hätte der Ap. den Zusatz als einen damals bedeutsamen anführen wollen, warum hätte er dann die Worte weggelassen, welche die Bedeutung der Verheissung auf die damaligen Verhältnisse einschränkten, während ohne diesen Zusatz die Bedeutung der Worte als eine für alle Zeiten gültige erscheint? Sind wir nicht gezwungen anzunehmen, der Ap. habe den Zusatz nur weggelassen, weil er den wesentlichen Inhalt dieser Verheissung auf alle Zeiten der Erfüllung dieses Gebotes gegeben glaubte? Eben diese Weglassung des Zusatzes erweist auch, dass von dem Ap. die Verheissung nicht als ein Typus geistiger Güter gefasst wurde (so Kvv. z. B. Hieronym., auch Pelag.), wie anderwärts das Land Kanaan Typus des himmlischen Heimathlandes ist, sonst hätten die Worte, aus welchen allein eine typische Beziehung zu folgern und zu erkennen gewesen wäre, nicht weggelassen werden können. Für eine Interpolation aber konnte auch nur Schulthess v. 2. 3. und zwar aus dem Grunde erklären, weil „die Beobachtung eines Naturgebotes zur Sache des Eigennutzes machen und so demoralisiren, jüdisch sey.“ (Engelw. S. 79.)

Wer nicht aus der Natur der Sache begreifen kann, von welcher Bedeutung eine Verheissung sey, welche uns versichert, dass es auch eine Offenbarung der Gnade Gottes in zeitlichem Segen giebt, wie durch sie allein dem irdischen Wohlergehen die weltliche Lust und die irdische Lockung genommen werde, indem sie dasselbe uns als göttliches Geschenk ebensosehr mit dem Frieden des Gewissens als mit Furcht und Zittern vor Entweihung der göttlichen Gabe geniessen lässet, der sollte

doch wenigstens festhalten, dass ein Ap. nicht anstehen kann, von irdischem Segen zu reden, welcher die Erfüllung eines Gebotes begleite, wenn Christus selbst irdischen Segen und irdische Güter verheisst Matth. 19, 29. Marc. 10, 29. und nur als das Erste das Trachten nach dem Reiche Gottes hinstellt, worauf dann alles Andere selbst folgen werde. Matth. 6, 33. So weiss dann der Christ, dass das Kreuz sein erstes Gut, der irdische Segen, den Gott ihm etwa giebt, das zweite Gut sey, dessen er sich freuen mag, oder wüsste er das nicht, so müsste er jede irdische Freude als einen Fluch betrachten, der ihn seines besten Gutes nicht theilhaftig werden lässt. Die Frömmigkeit aber, sagt P. (1 Tim. 4, 8.), hat die Verheissung des jetzigen *und* des zukünftigen Lebens.

Was nun die Bedeutung unserer Worte betrifft, so glaube ich nicht, dass man ihnen die allgemeine Beziehung auf das Wohlergehen des Volkes, das sich gehorsamer Kinder freut, nehmen dürfe, wie sie sie im Gesetze selbst haben. Des Grotius Bemerkung wenigstens: hinc apparet, aliquid in potestate hominis situm, unde ad longaevitatem perveniat, ist nicht geeignet, einer andern Auffassung Eingang zu verschaffen, ebensowenig die Clauseln Anderer: Gott gebe dem gehorsamen Kinde dann nur höhere Güter, wenn er ihm langes Leben versage, oder Gott wisse besser als der Mensch, ob Erfüllung oder Nichterfüllung der Verheissung im besondern Falle das Heil des Einzelnen sey u. dgl. Lassen wir den Worten ihre ursprüngliche Bedeutung, so ergiebt sich daraus, dass das Wort der Verheissung dem Einzelnen, wenn er Theil des Ganzen bleibt, die Erfahrung solchen Segens sichert, ohne dass jedoch gerade dem Einzelnen als Solchem gesagt wäre, er werde die Erfüllung dieser Verheissung an sich erleben (vgl. Bengel zu u. St. und Morus, Rosenm., Flatt, die von demselben Gedanken ausgehen, aber in der Durchführung abweichen.).

Die Ermahnung v. 4. an die Väter findet sich ähnlich auch Col. 3, 21. Das μὴ ἐρεθίζετε τὰ τ. ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν dort fässt μὴ παροργίζ. in Einem Begriffe zusammen. Ueber die Bedeutung des Wortes vgl. zu 4, 26., der Context aber weist dem Worte hier engere Gränzen an, indem nur von der ὀργή die Rede seyn kann, welche durch verkehrte Strenge der Zucht

veranlasst wird. Ἡδὺ γε πατὴρ τέκνοισιν, εἰ στοργὴν ἔχει. Dass er gerade diese negative Ermahnung voranstellt, wird seinen Grund zunächst nur in der natürlichen allgemeinern Neigung des Mannes zur Härte haben. Uebrigens bemerkte schon Chrysost. richtig: οὐκ εἶπεν· ἀγαπᾶτε αὐτά, τοῦτο γὰρ καὶ ἀκόντων αὐτῶν ἡ φύσις ἐπισπᾶται. Die verkehrte Nachsicht jedoch schliesst der Gegensatz ἀλλ' ἐκτρ. κτλ. eben so bestimmt aus. „An die Väter wandte sich der Ap., sagt Rück., sehr natürlich; denn was war denn die Mutter im Leben der Morgenländer"? „Wem ein tugendsames Weib bescheeret ist, die ist viel edler, denn die köstlichsten Perlen, sie thut ihren Mund auf mit Weisheit und auf ihrer Zunge ist holdselige Lehre — ihre Söhne kommen auf (vgl. Prov. 30, 17.) und preisen sie selig, ihr Mann lobt sie" — so sagt die göttliche Weisheit des Morgenlandes, die den Ap. grossgezogen hatte (Prov. 31, 10. 26. 28.). Wo aber die Zucht, wie alles Regiment, in den Händen des Weibes ist, da ist die Ehe schlecht bestellt und die göttliche Ordnung verkehrt; denn des Weibes Gehorsam muss den Mann lassen herrschen und ziehen, er erzieht durch sie, und hat der Mann Weisheit, so bedarf er nur des Weibes gehorsame Liebe, um die Zucht der Kinder gedeihlich zu machen. Von der aber war schon oben geredet. Haben doch schon die Alten des Weibes natürliche Weichheit besser gekannt, um deren willen auch in der Erziehung der Mann allein Herr bleiben muss: matres fovere in sinu, continere in umbra volunt (liberos); nunquam flere, nunquam tristari, nunquam laborare. Sen. de provid. 2. Darum wendet sich der Ap. an den Vater, als an das Haupt der Mutter. Er soll die Kinder aufziehen in Zucht und Vermahnung des Herrn. Κυρίου ist eine nähere Bestimmung der beiden Substantivbegriffe, welche ohne Wiederholung der Praeposition verbunden ihrerseits wieder einen Begriff bilden. Παιδεία ist der allgemeine Begriff, νουθεσία eine Seite desselben. Statt einer engern Verbindung fügt der Ap. nur die Seite, die er um des Gegensatzes willen als das Höhere, Richtigere an der Zucht hervorheben will, hinzu, den rechten Ernst der Erziehung gegenüber der verkehrten Strenge. (Vgl. über solche Verbindungen zu 1, 17. S. 94.) Neque enim ita blandos filiis parentes vult esse Deus, ut par-

cendo corrumpant. Sit igitur comitas temperata, ut contineantur in disciplina Domini et corrigantur etiam dum errant. Calvin. Ueber νουθεσία, welches Moeris und Thom. Mag. als unattische Form statt νουθετία, νουθέτησις bezeichneten, s. Lob. ad Phryn. p. 512. und die dort gesammelten Stellen. Νουθετεῖν, zu Gemüthe führen, ist Ausdruck für die ernste Erinnerung der Rüge durch alle Stufen hindurch. Vgl. Hiob. 4, 3. 1 Sam. 3, 13. Röm. 15, 4. Col. 1, 28. 1 Thess. 1, 12. 2 Thess. 3, 15. 1 Thess. 1, 14. Plat. Gorg. p. 488. B. νουθετεῖν τινα, ὡς μηδενὸς ἄξιον ὄντα. Plut. praec. conjug. p. 417. ed. Hutt. vgl. das Subst. 1 Cor. 10, 11. Tit. 3, 10. Es schliesst die wohlmeinende Gesinnung in sich ein. Themist. orat. 22. p. 277. (s. Pelt. zu Thess. S. 103.) πάμπολυ γὰρ διαφέρει νουθεσία μὲν λοιδορίας, ἐπίπληξις δὲ ὀνείδους, ohne die Strenge auszuschliessen, wie es bei Plut. heisst οἱ ῥαβδοὶ νουθετοῦσι, oder bei Joseph. μάστιξιν νουθετεῖν s. Kypke T. II. p. 339 fg. Κυρίου richtig Grot.: Christi. Ueber die Erklärung des Genitivs aber lässt sich streiten und sie ist verschieden genug gegeben worden. Jedoch erklärt sich die Wahl des Genitivs zunächst wohl nur aus dem Gedanken, dass in einer Zucht und Ermahnung, wie sie der Ap. sich vorstellt, nicht der Vater, sondern der Herr zieht und ermahnt, denn so allein ist des Vaters Zucht Zucht des Herrn. Der Gedanke ist aber so vielseitig, dass wir zwar seine einzelnen Beziehungen denken können, nicht aber zu seiner Erklärung nur eine einzelne Seite, wie z. B., dass diese Zucht dann sich durch das persönliche Verhalten Christi, oder die Vorschriften Christi, oder den Geist Christi leiten lasse u. dgl. hervorheben dürfen. Der Gedanke aber, dass eine solche Zucht zum Herrn führen müsse, liegt weder in der Natur der Genitivverbindung noch im Zusammenhange des Ganzen begründet. Wie die Kinder in ihrem Gehorsam, so muss die Väter in ihrer Erziehung Christus leiten, ist das richtige, hier zu erwartende antithetische Gedankenverhältniss.

V. 5. Οἱ δοῦλοι ὑπακούετε τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα μετὰ φόβου καὶ τρόμου, ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν, ὡς τῷ Χριστῷ, V. 6. μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ὡς δοῦλοι [τοῦ] Χριστοῦ, ποιοῦντες τὸ

θέλημα τοῦ θεοῦ, ἐκ ψυχῆς, V. 7. μετ' εὐνοίας δουλεύοντες, ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, V. 8. εἰδότες, ὅτι ὅ ἐάν τι ἕκαστος ποιήσῃ ἀγαθὸν, τοῦτο κομιεῖται παρὰ κυρίου, εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος.] Die Sclavenverhältnisse berührt der Apostel ebenso auch Col. 3, 22 fgg. vgl. Tit. 2, 9 fg. 1 Tim. 6, 1 fg. 1 Cor. 7. 21. (wo ich die Erklärung der griech. Kvv. κἂν τυχεῖν τῆς ἐλευθερίας ἢ δυνατὸν, ἐπίμεινον δουλεύων aus sprachlichen und Gründen des Zusammenhanges für die richtige halte) und auch 1 Pet. 2, 18. Der Ap. findet dieses Verhältniss vor und zeigt, wie die Kraft des Evangeliums auch in ihm an dem Einzelnen sich bewähren müsse. Nicht darin, dass der Einzelne sich gegen die Sclaverei sträubt, sondern darin, dass der Fluch der Knechtschaft im willigen Gehorsam zum Seegen wird. Das Evangelium abrogirt nicht die äussere Folge und Strafe der Sünde so, dass es erst dann zusieht, ob aus dem nun fessellosen verkehrten Herzen noch etwas Gutes zu machen sey, ja selbst den Christen als Sclaven sagt es nicht: zerbrich deine Ketten, sondern es zerbricht die Ketten, indem es die Härte des Herrn nimmt in der Furcht vor einem höhern Herrn, das Widerstreben des Knechtes tilgt in dem willigen Gehorsam gegen den, der Herr des Herrn und des Sclaven ist. Die äussere Sclaverei ist ebensowenig ein Product als eine Hemmung der Kraft der evangelischen Wahrheit. Zuerst macht sich die Wahrheit Platz, was dann von Aussendingen nicht mit ihrem Wesen zusammenhängt, fällt von selbst. Sie dringt in die Wurzel des erstorbenen Baumes und stösst in neuer Lebenskraft das dürre Laub ab; die menschliche Weisheit säubert den harten Stamm vom dürren Laube, damit man seine Hässlichkeit nur um so besser sehe. Wie man aber das Bewusstseyn „allgemeiner (?) Menschenwürde und Menschenrechte" als die Lehre, mit welcher das Evangelium die Sclaverei aufgehoben habe, wie man diese Lehre als eine dem Evangelium eigenthümliche hat bezeichnen können, begreife ich nicht. Die Erkenntniss hatte das heidnische Alterthum längst. Servi sunt? imo homines. Servi sunt? imo contubernales. Servi sunt? imo conservi, si cogitaveris tantumdem in utrosque licere fortunae. (Sen. ep. 47.) Κἂν δοῦλος ἦν τις, οὐδὲν ἧττον, δέσποτα, ἄνθρωπος οὗτός ἐστιν. (Menand. p. 274.) Κἂν δοῦλός ἐστι, σάρκα τὴν αὐτὴν ἔχει.

Φύσει γὰρ οὐδεὶς δοῦλος ἐγενήθη ποτέ. Ἡ δ' αὖ τύχη τὸ σῶμα κατεδουλεύσατο (Philem. p. 368.). An guten Maximen, an Vorschlägen zur rechten Herrschaft (vgl. z. B. Macrob. Saturn. p. 247. ed. Bip.) und zum rechten Dienste (*ἐλευθέρως δούλευε, δοῦλος οὐκ ἔσῃ* Menand. a. a. O.) fehlt es dem Alterthum nicht, aber diese ganze Erkenntniss vermochte nicht die Sclaverei zu tilgen. Worüber das Heidenthum nicht hinauskam: *ἐλεύθερος πᾶς ἑνὶ δεδούλωται νόμῳ, δυσὶν δὲ δοῦλος καὶ νόμῳ καὶ δεσπότῃ*, und worin eben die Sclaverei Sclaverei blieb, das tilgte das Christenthum, indem es dem Herrn wie dem Sclaven einen Erlöser gab, in welchem nur brüderliche Liebe gilt, kein Sclave und kein Freier ist (Gal. 3, 28. Philem. 16.), sondern Alle nur Einer in Christo Jesu. Konnte solcher Freiheit gegenüber der Ap. nicht rathen, lieber in irdischer Knechtschaft zu bleiben? Oder musste er das (1 Cor. 7, 21.) wenigstens nicht dann rathen, wenn man das Wesen christlicher Freiheit zur Freiheit des Fleisches missbrauchen wollte? Dass die alte Kirche (vgl. Ignat. ad Polyc. c. 4.) jene Stelle nicht blos in verkehrter Askese so deutete, wie sie that, können zur Genüge die Worte Theodoret's zu 1 Cor. 7, 21. lehren: *ταύτην τὴν ὑπερβολὴν οὐχ ἁπλῶς τέθεικεν, ἀλλὰ πείθων μὴ φυγεῖν τὴν δουλείαν προφάσει θεοσεβείας*. Und der Herr blieb Herr und der *δοῦλος δοῦλος*, auch wenn sie *ἀδελφοί* in Christo geworden waren. 1 Tim. 6, 2.

Die Lesart *τοῖς κατὰ σάρκα κ.* v. 5., welche Lachm. nach AB. und einigen Min. recipirt hat, entbehrt der äussern Autorität. Auch kann sie aus Col. 3, 22. entstanden seyn. Ueber die Verbindung des Zusatzes ohne Artikel vgl. zu 2, 11. S. 197. Aus Col. 3, 22. wird übrigens klar, dass der Zusatz nähere Bestimmung des Substantivs, nicht des Verbums sey. Dass der Zusatz zunächst den Herrn des Sclaven von dem Herrn im Himmel unterscheiden solle (ad distinctionem domini spiritualis Hieron.), ist eine alte Bemerkung. Ueber die weitere Bedeutung, welche der Zusatz etwa haben könnte, schwankt man. Dass es einen Trost enthalte (*κατὰ σ. ἐστὶν ἡ δεσποτεία, πρόσκαιρος καὶ βραχεῖα* Chrysost., Theophyl., Oekum.), kann nur durch weitere Consequenzen einer gekünstelten Auslegung gefunden werden, im Worte selbst liegt unmittelbar gar

nichts der Art. Um den Gedanken, dass die Herren nur über die äussern Dinge gebieten können (vgl. z. B. Beza, Bullinger, Calov, Grot., Flatt, Holzhaus., Matthies, was Calvin ebenfalls als beiläufigen Trostgrund betrachten will), oder dass sie nur dem Leib, nicht der Seele schaden können (vgl. Hieron., Baumgart. cit. Matth. 10, 28.) u. dgl. hier zu finden, müsste die ganze Bestimmung durch Zusätze hervorgehoben seyn. Das Natürlichste wird seyn zu sagen: je näher die Gefahr eines Missverständnisses der christl. Freiheit in dem einen Herrn Jes. Christus lag, um so mehr musste der Ap. den Gehorsam gegen die leiblichen Herrn einschärfen; es liegt in dem Praedicate selbst der Gedanke, dass, wenn sie auch auf anderem Gebiete frey seyen, sie in irdischen Verhältnissen Herren hätten (vgl. Beza, Grot., Rückert).

Sed quoniam pessimos etiam quosque poenae timor cogebat, Christianos servos ab impiis discernit affectu. Calv. *Μετὰ φ. κ. τρ.* vgl. 1 Cor. 2, 3. 2 Cor. 7, 15. Phil. 2, 12. vgl. Ps. 2, 11. Es war ungeschickt, diese Ausdrücke aus der Härte des damaligen Sclavenstandes zu erklären (s. z. B. Wolf.). Vielmehr ist es eine Gesinnung, deren Quellen der Ap. im Folgenden ja selbst angiebt. In welchen verschiedenen Verhältnissen der Ap. sich dieser Ausdrücke bediene, lehren die oben cit. Stellen. Dass es hier nicht die knechtische Furcht vor Menschen bezeichne, zeigt der Context. Sollicita reverentia ist die schon von den Ausll. der Reformationszeit gegebene richtige Erklärung. *Ἐν ἁπλότ. τ. καρδ. ὑμ.* vgl. ישר לבב 1 Chron. 29, 17. Sap. 1, 1. Röm. 12, 8. 2 Cor. 1, 12. 11, 3. Col. 3, 22. So spricht Pindar (Nem. 8. 61.) von dem *κελεύθοις ἁπλόαις ζωᾶς* im Gegensatz zur *πάρφασις*, dem Truge; bei Aristoph. Plut. v. 1159. steht es dem *δόλιος* gegenüber; bei Philo opif. 36. 39. (vgl. Lösn. zu Röm. 12, 8.) findet man *ἁπλότης* neben *ἀκακία*. Es ist die Einfalt des Herzens, die, was sie thut, nur in einem Interesse thut, und dieses benennt hier der Ap.: *ὡς τῷ Χρ.* Was er damit meine, bestimmt er negativ näher v. 6. *μὴ κατ' ὀφθαλμ.*, positiv *ὡς δοῦλ. τ. Χρ.* u. s. w. Es ist um des Zusatzes *ὡς ἀνθρωπ.* und des Gegensatzes *ποιοῦντες — ἐκ ψυχῆς* u. s. w. willen ungenügend, *ὀφθαλμ.* blos wie Chrysost. vom Zwang zu verstehen, so nämlich, wie Theophyl.,

Oekumen. bestimmter erklären: *μὴ ὅταν πάρεισιν οἱ δεσπόται καὶ ὁρῶσιν, ἀλλὰ καὶ ἀπόντων αὐτῶν.* Besser erklärt **Theod.** *ὀφθ. καλεῖ τὴν οὐκ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας προσφερομένην θεραπείαν, ἀλλὰ τῷ σχήματι κεχρωσμένην.* Vgl. auch **Calvin, Beza,** unter den Neuern **Rück., Matthies.** Er sieht nur nach den Augen des Herrn, sey es in Furcht oder in schmeichlerischem Wesen, er thut es, um Menschen zu gefallen, statt dass er nur trachten sollte, Gott zu gefallen.

Ueber die Bildung des Wortes *ἀνθρωπάρ.* Ps. 53, 5. Col. 3, 22. vgl. **Lob.** ad Phryn. p. 621. „Nicht in Augendienerei als Menschengefällige" d. h. solche, die Menschen zu gefallen trachten. *Δοῦλοι Χρ.* statt *τοῦ Χρ.* lesen A B D* F G. 31. 39. 47. 69. 71. 73. und **Lachm.** hat es recipirt. Dem Compositum *ἀνθρωπ.* gegenüber empfiehlt sich allerdings diese Lesart, welche Formel mehr dem Gegensatz entspricht, als *δοῦλοι τοῦ Χρ.* Aber ich möchte noch nicht, wie **Lachm.**, dem **Rück.** folgt, *ποιοῦντες* als Hauptgegensatz, *ὡς δοῦλοι Χρ.* als untergeordnete Begründung dieses Gegensatzes und *ὡς δοῦλ. — ἐκ ψυχῆς* als einen eng verbundenen Satz fassen. Dagegen ist die Satzstellung, auch geht die nervige Kürze des Ausdruckes verloren. Dient eueren Herren als Knechte Christi, in diesem einzigen Praedicate ist der Grund enthalten, warum sie ihren leiblichen Herrn als Christo, und warum sie ihnen nicht in unreinen Interessen dienen können, und diesen gedoppelten Grund zeigt der Ap., indem er in den Participialsätzen die beiden Momente entwickelt, welche in dem Begriff *δοῦλος Χρ.* liegen, von welchen der erste v. 7. das *κατ᾽ ὀφθαλμοδ. δοῦλ.*, der zweite v. 8. das *μὴ ὑπακούειν* ausschliesst.

Die Trennung des *ἐκ ψυχῆς* von *ποιοῦντες*, welche nach dem **Syr., Hieronym., Chrysost.** erst durch **Knapp** allgemeinen Eingang fand (vgl. vorher Einzelne bei **Grot.**), halten **Rück., Holzh., Matth.** für weniger passend.

Allerdings ist das eigentliche Unterscheidungszeichen der Knechte Christi, dass sie den Willen Gottes von Herzen thun, nicht aus Zwang. (*Ἐκψυχ.* ex animo vgl. Col. 3, 23.) Allein bei dieser Verbindung verschwindet ganz die schöne Steigerung in der Erklärung des Inhaltes von *δοῦλος Χριστοῦ*, ja die beiden Sätze *ποιοῦντες κτλ.* und *μετ᾽ εὐν. κτλ.* erhalten etwas Tau-

tologisches dadurch, dass dann in beiden die Willigkeit des δοῦλος, in beiden der Herr oder Gott als das Motiv solcher Willigkeit genannt wäre. Ziehen wir aber ἐκ ψυχ. mit zu δουλεύοντες, so ist der Gedanke der: seyd gehorsam nicht in Menschenfurcht und Menschengefälligkeit, sondern als Knechte Christi, die als solche in dem, was sie zu thun haben, den Willen Gottes thun, eben darum willig dienen, weil sie dem Herrn und nicht Menschen dienen. Wäre freilich τῷ κυρίῳ statt ὡς τῷ κυρίῳ v. 6. die richtige Lesart, so könnte man kaum anders als mit Theophylakt μετ' εὐνοίας ebenfalls mit ποιοῦντες verbinden, und es entstände dann in umgekehrter Ordnung derselbe Gedanke, indem die Willigkeit zur Erfüllung des göttlichen Gebotes aus ihrem Verhältniss abgeleitet würde, in welchem sie nur Christo, nicht Menschen dienen, weil sie den Menschen nur um Christi willen dienen. Allein die äussern Autoritäten entscheiden für ὡς τῷ κυρίῳ v. 6., was auch nach der ed. Complut., Plautin., Bezae 3. 4. 5. von Griesb. und Lachm. recipirt wurde. Auch wäre δουλεύοντες τῷ κυρίῳ dann nur eine Wiederholung dessen, was schon in δοῦλοι τ. Χρ. läge.

Μετ' εὐνοίας (vgl. Thom. Mag. p. 162. ed. Ritsch. Raphel. Xen. p. 261 fg. Wetst. zu u. St.) die wohlwollende Bereitwilligkeit, wie sie des Dieners Zierde vor Allem ist, bei Xenoph. Cyr. cit. Raphel. ist sie in Verbindung mit φιλία Gegensatz von ἀνάγκῃ ὑπηρετεῖν. Ἐκ ψυχῆς drückt also das Verhältniss des rechten Dieners zu seinem Dienste, μετ' εὐν. sein Verhältniss zu seinem Herrn aus.

Das Bewusstseyn, welches den Sclaven nun auch die Last des unbelohnten und unerkannten treuen Gehorsams tragen und ihn nimmermehr ungehorsam werden lässt, bezeichnet der Ap. mit den Worten des 8ten Verses.

Statt der rec. ὃ ἐάν τι ἕκαστος hat hier Lachm. nach ADEFG. und mehr. Min. ἕκαστος ὃ ἐάν aufgenommen. Allein es lässt sich zeigen, dass die rec. allein die Mutter aller der andern Lesarten gewesen seyn kann, welche die verschiedenen Mss. darbieten. Nur aus der rec. konnte erklärlicher Weise durch Versetzung ἕκαστος ἐάν τι (B) und ἕκ. ὃ ἐάν entstehen, indem das τι eine Veränderung und Besserung der

Lesart zu fordern schien, was am einfachsten durch Versetzung des ἕκαστος und Auslassung von ὅ, nach einmal geschehener Versetzung von ἕκαστος auch durch Auslassung des τι bewerkstelligt werden konnte. Wäre hingegen ἕκαστος ὃ ἐάν ursprüngliche Lesart, wie wollte man die Entstehung der recepta, wie noch vielmehr die abweichenden Lesarten unbedeutenderer Mss. wie |ὃ| ἐάν τι ἕκαστος 46. |ὃ| ἐάν τις |τι| ἕκαστος 62. ὃ ἐάν τις |τι| ἕκαστος. 1, 27. 32. ὃ ἐάν |τι| ἕκαστος 23, 47. ὃ |ἐάν τι| ἕκαστος Mt. g. ὃ ἄν τι ἄνθρωπος Chrys. in comment. ἐάν τις ἄνθρωπος derselbe im Texte, erklären? Sie alle setzen das auffallende τι voraus oder erklären sich aus dem Bestreben, es zu tilgen. Die ursprüngliche Stellung des ἕκαστος tritt in allen diesen Lesarten hervor und liegt auch dem ἄνθρωπος bei Chrys. zu Grunde. Wenn die lat. Uebersetzung bei Hieron. quod unusquisque quod (Pel. quodcunque) fecerit lautet, so kann man dies wenigstens nicht als einen Beweis betrachten, dass der Uebersetzer ἕκαστος vor ὃ ἐάν gelesen habe; denn quod quod fecerit unusquisque konnte er nicht übersetzen. Die Wortstellung ὃ ἐάν τι ist dann aus einer Tmesis, ähnlich der bei Homer Od. 16, 257. ὅ κέν τις, zu erklären, die hier durch den Nachdruck veranlasst wurde, welcher in dem apostol. Gedanken auf dem Indefinitum „was nur immer, was auch" ruht, indem durch die Trennung das verallgemeinernde τις verstärkt durch ἐάν (= ἄν s. Win. S. 257.), als das wesentlich Bestimmende von selbst heraustritt. Jede gute That des Einzelnen, sie sey klein oder gross, findet ihren Lohn, sey der Thäter Sclave oder Freier.

Beachtung verdient die von Lachm. nach AD*FG. recipirte unverkürzte Form κομίσεται für κομιεῖται. Da die Verkürzung regelmässiger ist, so könnte sie als Emendation der seltenern Form erscheinen, deren Existenz bei den Attikern jedoch Lob. zu Phryn. S. 746. nachgewiesen hat. Vgl. Matth. S. 324. Jedoch lesen zum Theil dieselben Mss. (wie A) Col. 3, 25. κομιεῖται und umgekehrt Mss., welche hier κομιεῖται lesen, dort κομίσεται z. B. B E., so dass hier wohl die Differenz nicht als Folge einer absichtlichen Correctur betrachtet werden darf und die Sache wie im gleichen Falle in Handschriften der klass. Autoren schwankend bleibt. Ueber den Ge-

brauch des Verbums vgl. 2 Cor. 5, 10. Col. 3, 25. In der Verbindung mit μισθός, καρπός, κόλασις u. dgl. ist es bei den Griechen bekanntlich solenn. S. die St. bei Thom. Mag. p. 217. ed. Ritsch. Kypke II. p. 250. Wahl clav. s. h. v. Dies hat die Ausl. verleitet, auch hier und in den andern Stellen dergleichen suppliren zu wollen. Dagegen ist die Wortfügung, da κομιζ. hier sein bestimmtes Object hat. Der Begriff von Strafe und Lohn ist der der Wiedervergeltung. Es sind böse und gute Thaten, Kapitalien, die wir auszahlen, und zu seiner Zeit heimgezahlt erhalten. Vgl. Matth. 7, 2., u. Billroth zu 2 Cor. 5, 10. Rückert zu u. St. Und das erfährt jeder in gleicher Weise, denn vor Gott gilt nur das Herz, nicht die Person (vgl. zu v. 9.).

V. 9. *Καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν· εἰδότες, ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ.*] Die Aufforderung an die Herren, dasselbe zu thun, wie die Sclaven, erhält sogleich durch den Zusatz ἀνιέντες τ. ἀπ. ihre wesentliche nähere Bestimmung. Er zeigt, dass τὰ αὐτά nicht auf die Form des Thuns, des δουλεύειν sich bezieht, sondern auf das gleiche Thun der Gesinnung. Schon Hieron. sagt, der Begriff εὔνοια gelte in gleicher Weise für beide Seiten. Der Mangel an Liebe zu Gott, der den Ungehorsam und das Murren auf Seite des Dienenden erzeugt, erzeugt auf Seite des Herrn das rauhe Wesen. So bemerkt also richtig Theodoret: οὐχ ἵνα δουλεύσωσιν, ἀλλ' ἵνα εὐνοϊκῶς θεραπεύσωσι, während z. B. Chrysost. gegen den Context gerade den Begriff des δουλεύειν auch als Pflicht des Herrn glaubt festhalten zu müssen. Die Einerleiheit der Gesinnung hebt nicht die Verschiedenheit der Aeusserung, je nach dem Unterschiede der Stellung auf, die Gott dem Einen oder Andern zugewiesen hat. Vgl. übrig. Matth. 7, 12.— Ἀνιέντ. τ. ἀπ. Chrys. μὴ φορτικοὶ μηδὲ ἐπαχθεῖς γίνεσθε. Theod. χρηστότητί φησι καὶ ἡμερότητι κεχρῆσθαι πρὸς αὐτούς. Vgl. die positive Aufforderung Col. 4, 1. Ganz analog ist das Gebot Lev. 25, 43. Was dort bei den LXX μόχθος ist hier ἀπειλή. Sub una specie vetat, ne contumeliose et atrociter tractentur,

Calv. Zu ἀνιέναι vgl. das τὴν αἰδῶ ἀνιέναι des Epictet u. a. St. bei Alberti und Wetstein.

Im Folgenden schwanken die Mss. zwischen den Lesarten: ὑμῶν αὐτῶν die rec.; αὐτῶν καὶ ὑμῶν ABD*E. Vulg. Clem. Hier. Aug. Pel. u. A., so Lachm., früher billigte es schon Bengel; ὑμῶν καὶ αὐτῶν 6. 23. 47. 67. 73. Ambros. u. A., so die ed. Complut. Plautin. Genev.; αὐτῶν ὑμῶν FG. und ὑμῶν, αὐτῶν καὶ ἡμῶν, ἡμῶν αὐτῶν in unbedeutenden Handschriften. Obwohl nun die rec. in den griech. Kvv. eine Stütze hat (Chrys. jedoch, s. Wetst., liest anderwärts auch καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν), so entsteht doch die Frage, ob nicht die Aenderung ὑμῶν αὐτ. und αὐτ. ὑμ. aus dem Bestreben hervorging, diese Stelle der Stelle des Col. Briefes ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύρ. ἐν οὐρ. gleich zu machen, und so träten wir dann der durch bedeutende Autorit. empfohlenen Lesart Lachmannn's bei. Die Lesart ὑμῶν καὶ αὐτῶν würde sich vielleicht als Emendation der später eingedrungenen Lesart nach der ursprünglichen oder nach der Vulg. fassen lassen. Uebrigens lag auch in dem aufeinanderfolgenden καί für den Abschreiber Veranlassung zum Irrthume. Dass der Ap. hier sagt: ihr und euer Herr ist im Himmel, statt die Herren, wie im Col. Br., blos darauf zu verweisen, dass auch sie einen Herrn im Himmel haben, würde sich uns aus der Modification des Gedankens erklären, wie sie hier im Zusatze προσωποληψία liegt. Im Col. Br. ist der Gedanke: auch ihr seyd nicht so Herren, dass ihr Keinem Rechenschaft zu geben hättet, auch ihr Herren habt einen Herrn und Richter. Hier aber sagt der Ap: der Herr im Himmel ist in gleicher Weise ihr und euer Herr und Richter, es gilt nicht der Eine mehr als der Andere in seinem Gerichte. Der Zusatz ἐν οὐρανοῖς erinnert an den, ὃς καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ (1 Thess. 4, 16. 2 Thess. 1, 7. Matth. 24, 30. 26, 64.), den verherrlichten Menschensohn, der da wiederkehrt zu richten alle Geschlechter.

Προσωποληψ. נשא פנים vgl. Gal. 2, 6. πρόσωπον ἀνθρώπου λαμβάν. הכיר פנים Matth. 22, 16. βλέπειν εἰς πρόσωπον ἀνθρ. und Röm. 2, 11. Col. 3, 25. Jac. 2, 1. Mit welchen Gründen Holzh. die bisherige Erklärung dieser bekannten Phrase widerlegen und die seinige, dass es eigentlich

heisse: einen, der das Haupt zur Erde neigt, einen Niedergeschlagenen aufrichten, erhärten wolle, weiss ich nicht. Dass sie falsch sey, erhellt aus dem Gegensatz השיב פני פ״ und aus der verwandten Phrase הכיר פני פ״. Es ist פנים πρόσωπ. persona; die Person ansehen oder annehmen, statt sie abzuweisen, ist eine Pflichtverletzung des Richters, der es nicht mit der Person, sondern mit der Sache zu thun hat. Vgl. die Lexx. und die Commentatoren zu den oben cit. Stellen.

Was der Ap. hier sagt, galt den christlichen Herren, der Sclave mochte beschaffen seyn, wie er wollte. Der christliche Sclave aber war seinem Herrn *ἀδελφὸς ἀγαπητός* Philem. 16. Daher verweist der Ap. die Herren hier auf Christus, den Richter, nicht auf den Erlöser; denn die allgemeinere Beziehung des Gebotes verstattete blos die Verweisung auf die allgemeinere Sphäre des Rechts, nicht auf die engere der christlichen Bruderliebe.

Und nun kehrt der Ap. sich wieder zu Allen ohne Unterschied. Er hatte von dem Heil, das ihnen widerfahren sey, und den Verpflichtungen, die ihnen im Allgemeinen wie im Einzelnen oblägen, geredet; sie konnten sehen, dass das empfangene Heil nicht ohne den Widerstreit der alten ungöttlichen Neigungen und Gelüste zu bewahren sey. Das sagt er ihnen jetzt auch. Kampf, nicht Ruhe, ist die Losung des Christen hier auf Erden. Aber der Christ hat die Waffen des Sieges. Welche sie seyen? zeigt ihnen der Ap.

V. 10. *Τὸ λοιπὸν, [ἀδελφοί μου], ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.*] *Τοῦ λοιποῦ* A B. Lachm. hat weder überwiegende äussere, noch viel weniger aber innere Argumente für sich. Die Annahme, dass *τοῦ λοιποῦ* hier im Sinne von *τὸ λοιπόν* (vgl. dagegen Herm. zu Vig. p. 706.) stehe, lässt sich gar nicht aus dem apostol. Sprachgebrauche rechtfertigen, der so oft *τὸ λοιπόν* „im Uebrigen" als Uebergangsformel zum Schlusse braucht (vgl. Phil. 3, 1. 4, 8. 2 Thess. 3, 1.), *τοῦ λοιποῦ* übrigens zwar auch, aber nur in der gewöhnlichen Bedeutung: hinfort, fernerhin kennt (Gal. 6, 17.). Wie diese hier passe, kann ich nicht im Geringsten absehen. Dass die folgenden Worte *ἀδ. μου* in B D E (ebenso Aeth. Arm. Cyr. Hier. Ambros. u. A. s. Griesb.) ganz fehlen, während

G. blos ἀδελφοί, A. die Worte nach ἐνδυναμοῦσθε liest, macht sie suspect. Zwar hat der Ap. in den ob. cit. Stellen, wo er mit τὸ λοιπ. zum Schlusse übergeht, überall ἀδελφ.; aber eben diese Stellen konnten Veranlassung zur Einschaltung des ἀδ. μου an unserm Orte werden. Ἐνδυναμ. (blos den Alexandr. angehörig. s. Ps. 52, 7. Aq. Gen. 7, 20. 24. Win. Gr. S. 82.) steht, wie hier, Act. 9, 22. Röm. 4, 20. 2 Tim. 1, 2. vgl. Phil. 4, 13. Dass es nicht mediale Kraft habe, hat mit Recht Rück. zu Röm. 4, 20. festgehalten. Πᾶσαν δειλίαν ἀπώσασθε τῇ τοῦ Θεοῦ δυνάμει φρουρούμενοι· Theod. Erstarkt im Herrn, sagt der Ap.; denn nur der Herr ist die Stärke des Christen, vgl. Phil. 1, 6. 2, 13. 1 Cor. 1, 9. 2 Thess. 3, 3. Der allgemeinere Ausdruck ἐν κυρίῳ (vgl. zu 4, 1.) erhält nach seinem Zusammenhange mit ἐνδυναμ. seine nähere Bestimmung durch den Zusatz καὶ ἐν τῷ κράτ. κτλ. Ueber die Worte vgl. zu 1, 19. S. 109. Inwiefern der Ap. auffordern könne, in der Stärke, welche der Herr giebt, zu erstarken, sagt das Folgende.

V. 11. Ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου, V. 12. ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχὰς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.] Das Bild, in welches der Ap. seine Ermahnung kleidet, erinnert auch in den einzelnen Zügen an Jes. 59, 17. und an die Nachahmung dieser Stelle Sap. 5, 17 fgg. Hieraus ergiebt sich das Unpassende der von Aelteren hier ausführlich mitgetheilten Beschreibung der römischen Rüstung, als ob, wie ein Neuerer sich ausdrückt, dem Ap. „das Bild eines solchen römischen Kriegers, da er in Rom schrieb“ (!), hätte vorschweben müssen, und man „aus der Beschreibung sehe, welche Waffen Paulus für seinen Zweck benutzen konnte und welche nicht.“ Zu unsrer St. vgl. neben 2 Cor. 10, 4. die Parallelst. 1 Thess. 5, 8., in welcher durch eine Verschiedenheit der Beziehung das Bild nur unbedeutend (θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης) modificirt ist. Uebrigens vgl. ähnliche bild. Auffassungsweisen bei Profanscrib. ges. von Gatak. zu Anton. 2, 17. p. 58.

Πανοπλία wie hier, auch Sap. 5, 18. Die Ausleger urgiren fast Alle die eigentliche und engere Bedeutung von *πανοπλία* (Theod. *ἡ βασιλικὴ παντευχία*. Hieron. omnia arma Dei. Ambros. universitas armorum. Cypr. tota arma u. s. w. vgl. Raphel. annotatt. Polyb. p. 548. Lamb. Bos. exercitt. p. 192.); ich zweifle mit Rückert, ob das passend sey. Im Bilde ist die Wortbedeutung: „schwere Rüstung" ohne alle Kraft, da der Gegensatz zum Leichtbewaffneten hier gar nicht denkbar ist, und aller Nachdruck nicht auf *πανοπλία*, sondern auf *θεοῦ* ruht, wie aus der Antithese (*τ. μεθ. τοῦ διαβ.*) klar wird.

Hat ja *πανοπλία* selbst in den ausserbildlichen Stellen, wie Judith 14, 3. 2 Macc. 5, 23. schwerlich eine andere Bedeutung als die allgemeine: „Waffenrüstung." Vgl. das Bild Luc. 11, 22. Schon Theodoret (s. oben), Calvin, Zanch., Calixt., Bullinger, Calov u. die Neuern hielten gegen solche falsche Bestimmungen des Genitivs *τοῦ θεοῦ*, wie sich eine solche z. B. bei Anselmus findet: quibus militatur Deo (vgl. noch irrthümlichere bei Wolf und Baumgart.), die richtige fest: arma, quae offeruntur od. suppeditantur a Deo. Es empfiehlt sich diese Erklärung auch mehr als die, welche sich mit Beziehung auf Jes. 59. darbieten könnte: die Waffenrüstung, womit Gott sich bekleidet, nämlich zur Besiegung seiner Feinde. Denn in der Schilderung dieser Rüstung v. 14 fgg. zeigt sich, dass der Ap. sich nur im Allgemeinen an die Analogie jener Stellen hält, nicht genau die dort geschilderten Waffen Gottes den christlichen Kämpfern zutheilt. Dass der Ausdruck *στῆναι πρός* der Kriegssprache recht eigentlich angehöre, haben mit passenden Beispielen schon Raphel. Xenoph. p. 252 fgg., besonders Kypke II. p. 301. erwiesen. Vgl. Münthe u. Lösner zu u. St. Ueber *μεθοδ.* vgl. zu 4, 14. S. 384. Nur der Plural modificirt die Bedeutung des Wortes an unserer Stelle, inwiefern *μεθοδεῖαι* concrete Fälle sind (vgl. zu 2, 1. S. 140.). Treffend übersetzt Luther: die listigen Anläufe. Dass *διάβ.* hier die bekannte Benennung des Teufels sey, wie 4, 27., daran lässt uns das Folgende noch ungleich weniger zweifeln, als dort. Zu beachten ist, dass dem Ap. hier das Wort *διάβολ.* selbst den Begriff eines Herrschers über Mehrere seiner Art involvirt. Vgl. Matth. 25, 41.

Die Anwendung des falschen Kanon's, dass οὐκ — ἀλλά nur bedingt verneine, d. h. dass es „nicht sowohl — als vielmehr" heisse (s. dagegen die treffenden Bemerkungen von Win. S. 413 fgg.), hat auch die Bedeutung der folgenden Stelle viele Ausleger verkennen lassen. Den Kampf mit αἷμα κ. σάρξ schliesst der Ap. allerdings hier nicht aus, aber er hat höhere und wichtigere Interessen im Auge. So wenig das Reich Gottes in Menschenmeinungen besteht, so wenig sind es eigentlich Menschenmeinungen, die diese Wahrheit bekämpfen. So gewiss das Reich der Finsterniss nicht von dem Menschen ausging, sondern sie selbst in ihm nur Knechte eines fremden Tyrannen sind, so gewiss sind es nicht Menschen, welche in letzter Instanz die Wirksamkeit des Lichtes feindselig zu hindern trachten. So gewiss der Sohn Gottes in die Welt gekommen ist, die Werke des Teufels zu zerstören (1 Joh. 3, 8.), so gewiss haben die Erlösten des Sohnes nicht mit Menschen, sondern mit dem Teufel zu kämpfen, der sich sein Reich nicht will zerstören lassen. Ob die Versuchung von aussen (durch die Werkzeuge des Teufels) oder von Innen komme — denn Keines von Beiden ist hier ausschliesslich hervorgehoben — ist ganz gleich; sie ist immer die Versuchung des Feindes Christi, der aber hiemit auch Feind und Versucher des Christen ist (vgl. 2 Tim. 2, 26. 2 Cor. 2, 11. 1 Thess. 3, 5. vgl. 1 Pet. 5, 8.) und es bleibt bis an das Ende der Tage (2 Thess. 2, 2. 9.). Unsere Stelle selbst spricht das bestimmter als irgend eine andere aus. Quo apertius quisque scripturae liber de oeconomia et gloria Christi agit, eo apertius rursum de regno contrario tenebrarum. Bengel. Facit, ut plurimum neglectus hostis, ut opprimamur propter socordiam: rursum terror nobis cor adimit, ut victi simus, etiam adhuc intacti. Paulus de potentia hostis loquendo ita nos commovet, ut reddat acriores. Calvin.

Lachm. hat statt ἡμῖν nach BD*FG. Syr. It. u. A. (s. Griesb.) ὑμῖν aufgenommen. Diese Autorität überwiegt nicht die der andern Mss. und die Uebereinstimmung der griech. Kvv. mit Cypr., Hilar., Hier., August., Ambros. Ἡμῖν selbst steht hier ganz passend, während der „innere Werth" der Lesart ὑμῖν (von welchem Rück. spricht) sehr problematisch bleibt. Es ist nämlich unstreitig das Passendere, wenn der Ap. nicht

durch die Versicherung, sie hätten mit dem Teufel zu kämpfen, ihnen erweist, dass sie dem Teufel Widerstand zu leisten hätten, sondern wenn er sagt: ihr habt solchen Widerstand zu leisten, denn unser aller Kampf hat es mit solchen Gewalten zu thun.

Πάλη ist so wenig als *πανοπλία* nach seiner eigentlichen Wortbedeutung zu urgiren. Der Kampf (den Artikel bemerkt und erklärt richtig schon Er. Schmidt), den wir zu kämpfen haben, geht nicht wider Fleisch und Blut. *Σάρξ κ. αἷμα*, das rabb. בשר ודם, (vgl. Lightf. zu Matth. 16, 17.) bezeichnet zunächst die menschliche Natur nach ihrem Unterschiede von rein geistigen Wesen, *ἡ θνητὴ φύσις* (so richtig Theodoret zu 1Cor. 15, 50.) s. Sirac. 14, 18. 1Cor. 15, 50. Heb. 2, 14.; dann dient es wie *σάρξ* (vgl. zu 2, 3. S. 163.) auch zur Bezeichnung einer menschlichen Persönlichkeit nach dieser ihrer Natur, nicht dass es schlechthin so viel als *ἄνθρωπος* wäre, s. Matth. 16, 17. Gal. 1, 16. Dass aber die Verbindung *σάρξ κ. αἷμα* auch wie *σάρξ* zur Bezeichnung des moralischen Gegensatzes gegen *πνεῦμα* diene, kann aus dem neutest. Sprachgebrauch nicht erwiesen werden. Matthies versichert es zwar; aber keine St. im N. T. beweist es und der rabb. analoge Sprachgebrauch ist dagegen. Was es hier bedeute, erhellt aus dem Gegensatze. Die Ausll., welche unter den folgenden Worten jüd. und heidn. Gewalthaber, oder Rabbinen und jüd. Gelehrte erblickten (vgl. die bei Wolf angeführten und Cramer), werden keiner weitern Anführung bedürfen. Diese Erklärungen sind eben so sinn- als sprachwidrig. Vgl. zu 1, 21. S. 111. Die bedeutendern Ausleger aller Zeiten haben einstimmig in den folgenden Worten Bezeichnungen höherer feindlicher Wesen gesehen. Ganz so gebraucht finden wir diese Ausdrücke auch 1 Cor. 15, 24. Col. 2, 15. Nach der Natur des Gegensatzes nun kann diesen Persönlichkeiten gegenüber *αἷμα κ. σάρξ* hier ebenfalls nur Bezeichnung menschlicher Persönlichkeiten seyn. (So Pelag., Anselm., Vatab., Calvin. Beza, Bucer, Bugenhag., Piscat., Grot. u. s. w.) Wenn Matthies dagegen bemerkt: wie der Ap. vernünftigerweise habe sagen können, sie hätten nicht mit Menschen zu kämpfen? und nun seinerseits *αἷμ. κ. σ.* als „fleischliche Leiblichkeit" fässt, so übersieht er ganz, dass man in seiner Weise auch

fragen müsste, wie denn der Ap. vernünftigerweise habe sagen können, sie hätten nicht mit ihrem Fleische zu kämpfen, zumal da er 4, 17 sqq. diesen Kampf ganz ausdrücklich von ihnen verlangt hat?

Es ist schon oben der Sinn der Gegenüberstellung angegeben worden. Die eigentliche Bedeutung des christl. Kampfes ist, dass der Christ nicht mit Menschen kämpft, auch wenn er mit ihnen kämpft, sondern dass es ein Kampf mit dem Reiche der Finsterniss selbst ist. Wo nicht christl. Glaube, nicht christl. Wahrheit kämpfen, da ist der Kampf und Streit Gezänke der Menschen, der Wahlplatz ist die Finsterniss selbst, statt dass sie befehdet wird. Wo der Christ kämpft und siegt, da ist es völlig bedeutungslos, dass er über Menschen gesiegt habe, nur das ist des Sieges Bedeutung, dass er Sieg und Triumph über die ganze Macht der Hölle ist. Ueber die rhetor. Wiederholung von *πρός* s. Win. S. 355. Ueber *ἀρχ.* und *ἐξουσ.* vgl. zu 1, 21. In den folgenden Worten stimmen die bedeutendsten Autoritäten ganz entschieden gegen die Lesart *τοῦ αἰῶνος* zwischen *σκότους* und *τούτου*. *Κοσμοκράτωϛ* findet sich nur hier bei dem Ap. Ueber den Gebrauch des Wortes finden sich Bemerkungen bei Elsner obs. p. 229 fg. Schöttg. hor. heb. p. 790. Wetst. zu u. St. Der Engel des Todes heisst auch in Vajik. rabba und Schir hasch-rabba קוזמוקרטור; bei Jamblich hingegen heissen *οἱ τὰ ὑπὸ σελήνην στοιχεῖα διοικοῦντες*, im test. Sal. die sieben Daemonen, *τὰ λεγόμενα στοιχεῖα* ebenfalls *κοσμοκράτορες*. Man sieht hieraus, wie in diesen Stellen zwar dasselbe Wort vorkommt, aber in ganz anderer Beziehung gebraucht wird. Wetstein's weitere Citate zu *τοῦ σκότους* (vgl. Wagenseil zu Sota p. 476.), nach welchen aus *κοσμοκράτ. τοῦ σκότους τούτου* Nachtgespenster würden, sind nur Belege für die traurigen Verirrungen der Ausleger. Man kann wenigstens leicht einsehen, dass eine solche Auffassung bei dem Zusatze *τοῦ αἰῶν. τούτου*, wie Wetst. las, und bei *τούτου* schon aus sprachlichen Gründen unmöglich sey, da der Zusatz in beiden Fällen den tropischen Gebrauch des Wortes *σκότος* erweist. Die Wahl des Ausdruckes *κοσμοκράτ.* erklärt 2 Cor. 4, 4. *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου.* vgl. Joh. 12, 31. *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου.* 14, 30. *ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων,*

16, 11. Dieser Name des Teufels findet wiederum seine Erklärung nur aus dem bibl. Begriffe von κόσμος, der sich so auch nur in der Schrift findet (vgl. zu 2, 2. S. 145 fg.) Jedoch scheint es, dass der Begriff des κόσμος in dem Compositum nicht urgirt werden dürfe, sondern dass wie im Rabbin. (vgl. die Stellen bei Schöttgen z. B. aus Beresch. rabba Abraham persequutus est quatuor קוזמוקרטורין i. e. reges) und sonst häufig in Compositis das Compositum zur allgemeinen Bedeutung (Herrscher) abgeschwächt worden sey. Dies lässt der Zusatz τοῦ σκότ. τούτου schliessen, der ausserdem überflüssig wäre. Der Begriff σκότος (vgl. zu 5, 8.) erhält hier seine wesentliche Modification durch den Zusatz des Demonstrativums. Unter „dieser Finsterniss" kann der Ap. nur einen gegenwärtigen Zustand meinen, so dass, vergleichen wir unsre Stelle mit 2, 2. κατὰ τὸν αἰ. τοῦ κόσμου τούτ. und mit Act. 26, 18., wo ἐξουσία τοῦ σατανᾶ mit σκότος gleichgestellt wird, σκότος hier blos den Zustand des gegenwärtigen Weltlebens benennen kann, dem sie, die Christen, jetzt entrissen waren, vgl. 2, 4 fgg. Die Steigerung in den Ausdrücken lässt sich nicht verkennen. Als Höhere, als Gewaltige, als Herrscher dieser Finsterniss zeigt der Ap. ihre Macht und hiemit das Ernstliche solchen Kampfes, wie dann in der Hindeutung auf ihre gegenwärtige Herrchaft die unvermeidliche Nothwendigkeit desselben. Zuletzt erst benennt er sie nach ihrem eigentlichen Wesen. (Vgl. die analoge Steigerung 2, 2.) Das neutr. adj. πνευματικά fällt auf. Die Uebersetzung: spirituales nequitiae (Erasm., Clar., Zeger, Heins., Seb. Schmid, Zeltner) lässt sich sprachlich nicht halten. Der abhängige Genitiv erweist den substantivischen Gebrauch des Adjectivs. S. schon nach dem Syr., Theophyl., Oekumen., Beza, Piscat. u. s. w. Dieser Gebrauch aber wird auch hier, wie bei den Profanscribenten zu erklären seyn, dass nämlich das Neutr. des Adjectivs mit Artik. anstatt des Subst. da gebraucht wird, wo der Schreibende nicht die Einzelnen, sondern die Art einer Gesammtheit hervorheben will, so dass das Adjectiv. hier allerdings collectiven Sinn hat. Vgl. Aeschyl. Pers. v. 687. ὦ πιστὰ πιστῶν, Dion. Hal. ant. 2, 55. ὅμηρα für ὅμηροι s. dort Sylb. Ob τὰ δοῦλα, τὰ αἰχμάλωτα (s. Bernhardy S. 326.) hieher gehöre, scheint mir

nach dem, was Lob. zu Phryn. S. 387. bemerkt, zweifelhaft. Win. (S. 193.) vergleicht δαιμόνιον; aber τὸ δαιμόν. ist usuell Bezeichnung eines Individuums geworden und dieser Usus lässt sich nicht für τὸ πνευματικόν nachweisen. Man müsste τὰ πν. hier wohl durch Geisterschaar übersetzen.

Der Zusatz τῆς πονηρίας (Theophyl. ἐπειδὴ γάρ εἰσι καὶ οἱ ἄγγελοι πνεύματα προσέθηκε τῆς πονηρίας) bildet eine wesentlich integrirende Bestimmung, ihrer Natur nach mit πνευματικά so eng verbunden wie ein Adjectivum, nur dass auch hier das Substantivum intensiver als das Adjectivum ist. Vgl. üb. Win. S. 191. zu 1, 6. S. 25. Schwieriger ist aber die Erklärung der ἐν τοῖς ἐπουραν. Gegen die Regeln der Wortstellung ist die Verbindung ἡμῖν — ἐν τοῖς ἐπουρ. nos in coelestibus constituti s. August. de ag. christ. c. 3. (vgl. Anselm.) Wollte man aber wie Matthies sagen, es sey eine nähere Bestimmung des ἡμῖν ἐστιν ἡ πάλη, und τ. ἐπ. heisse „das Himmelreich d. h. das durch Christus offenbar gewordene Reich", so ist das nicht weniger gegen die Wortstellung als gegen den Sprachgebrauch. Denn wäre dieser Gedanke von Bedeutung in der Argumentation, so müsste er an der Spitze des Satzes stehen und der Ap. erklärte dann durch die Worte: im Reiche Gottes haben wir nicht mit Fleisch und Blut, sondern mit u. s. w. zu kämpfen, aus der eigenthümlichen Stellung des Christen die Nothwendigkeit eines solchen Kampfes. So am Ende wäre er ein bedeutungsloses Anhängsel. Sodann aber hat τὰ ἐπουράνια nie die Bedeutung von βασιλ. τῶν οὐρ., so dass, selbst wenn das erste Bedenken ungegründet wäre, die ganze Annahme dennoch verworfen werden müsste (vgl. üb. ἐπουρ. zu 1, 3. S. 9 fg.). Aber auch gegen die weitverbreitete Ansicht, es sey mit πάλη zu verbinden, sprechen bedeutende Gründe. Gegen die gewöhnliche Art der Erklärung (vgl. Chrysost., Theod., Camerar., Calov, Glass., Rhenferd, Wolf u. s. w.): ἐν stehe statt ὑπέρ oder διά, τὰ ἐπουρ. seyen die himmlischen Güter, und der Zusatz bezeichne die Bedeutung des Kampfes und Sieges, bei dem es sich um so Grosses handle, spricht 1) die unerweisbare Bedeutung der Praepos., 2) die wenigstens problemat. Bedeutung von τὰ ἐπουρ. „himmlische Güter" (vgl. zu 1, 3. S. 9. Das Gegentheil behauptet Wits. misc. T. 1.

p. 154 sq.), 3) die Wortstellung. Alle Bedeutung ruht offenbar auf der Antithese οὐκ — ἀλλά; ἐν τοῖς ἐπ. erscheint aber hier als eine beigefügte Bemerkung im antithetischen Satze, mit dem sie sonst in gar keiner weitern Gedankenverbindung steht. Wie rechtfertigt man nun die ganz unangemessene Form? Jeder erwartete ja den Gedanken, wie ihn Chrysost. findet, etwa in der Ordnung ausgedrückt zu sehen: denn es gilt den Kampf um die himmlischen Güter, nicht mit Fleisch und Blut, sondern u. s. w.

Eine Verbindung aber von τῆς πονηρ. mit ἐν τοῖς ἐπουρ. (vgl. z. B. Calov quae in supracoelestibus suas exercens nequitias designatur. Coccej.) ist schlechterdings unzulässig. Ein solcher rein accidenteller Zusatz bedarf nothwendig der Vermittlung durch den Artikel, und der Gedanke selbst wäre höchst dunkel an sich und dem Ausdrucke nach. Zudem liesse sich ein Sinn nur denken, wenn man „in rebus oder bonis coelest.“ übersetzen dürfte, was, wie oben schon berührt, dem Gebrauche des Wortes bei dem Ap. nicht angemessen scheint. So bleibt nur die Meinung, für welche schon Hieron. sich auf „omnium doctorum opinio“ berief, dass nämlich ἐν τοῖς ἐπουρ. eine örtliche Bestimmung in Bezug auf die πνευματικά sey. (Ambros. de paradis. c. 12. Victor. coelum dicitur aer iste, qui supra nos est. Vatable, Clar., Zeger, Calvin, Beza, Bulling., Bucer, Piscat., Hyper., Hammond, Er. Schmidt, Grot., Bengel, Koppe u. A.). Rückert meint, diese Verbindung sey grammatisch unmöglich, denn der Artikel scheine nothwendig, wenn der Beisatz durch einen vom Hauptworte abhängigen Genitiv getrennt sey. Seine eigene Ansicht dient freilich nicht dazu, von der alten Auffassung abzuschrecken. Er meint, die Schwierigkeit des Kampfs werde dadurch geschildert, dass er „nicht auf gleichem und festem Boden, sondern in die Luft hinaus zu bestehen (!), also im eigentlichsten Sinne mars iniquus sey.“ — Was die grammatische Unmöglichkeit einer artikellosen Verbindung des Zusatzes im Falle eines eingeschalteten Genitivs betrifft, so zeigen Stellen wie: τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χρ. Ἰησ. Col. 1, 4. ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους 2 Thess. 1, 3. ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν 1 Joh. 4, 9. u. dgl., dass dem nicht so sey. Man sähe auch gar keinen Grund dieser angeblichen

Regel ein, wenn nur die artikellose Verbindung eines solchen Zusatzes an sich zulässig und der eingeschaltete Genitiv nicht der Art ist, dass der Zusatz ohne Artikel mit ihm in gleicher Weise wie mit dem regierenden Subst. verbunden werden könnte. Das ist nun hier nicht der Fall. Das einem Adjectiv analoge τῆς πονηρ. fordert an sich gar keine weitere Ergänzung, jede solche könnte nur durch den Artikel vermittelt eintreten; mit πνευμ. τῆς πονηρ. hingegen kann so gut wie mit πνεύματα πονηρά das ἐν τ. ἐπουρ. ohne Artikel verbunden werden, da es eine Ortsbestimmung ist, die auch der klassischen Graecität eng genug erscheint, um der Vermittlung durch den Artikel nicht zu bedürfen (vgl. Bernhardy S. 322. und zu 1, 15. S. 85.).

Aber ungewöhnlich ist der Ausdruck τὰ ἐπουράν. In unserm Briefe selbst diente er nur zur Bezeichnung des Himmels als der Heimath alles dessen, was göttlich ist. Daher fanden schon Einige bei Photius und nach ihnen Erasmus, Beza, Grot. die Aenderung in ὑπουρανίοις annehmlich, ja nothwendig. Allein die Mss. sind dagegen. Noch weniger ist mit Semmler ein „ehedem" (im Himmel) einzuschalten u. dgl. (vgl. die Ansicht Storr's: qui in coelo fuere, bei Flatt zu u. St.). Die Stelle 2, 2. enthält den Kanon für die Erklärung der unsrigen, weil sie das unzweideutige Wort ἀήρ braucht, während hier das doppeldeutige τὰ ἐπουράν. steht. Doppeldeutig ist es aber so gut wie οὐρανός, wie schon Victorius in Bezug auf's letztere Wort sich auf Matth. 6, 26. (τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ) berief. Wäre nicht die Stelle 2, 2., so müssten wir ἐπουρ. wie 1, 3. 20. d. h. nicht local fassen; sie aber sagt uns, dass τὰ ἐπουρ. hier in localem Sinne den uns zunächst umgebenden Luftraum bezeichne; denn nur in diesem Sinne könnte ἀήρ und τὰ ἐπουρ. promiscue gebraucht werden. Vgl. zu 2, 2. So wird unsere Stelle auch für die des zweiten Kapitels wichtig. Denn entsteht aus der Verbindung beider als Resultat, dass τὰ ἐπουρ. nicht Bezeichnung des stat. coelestis, sondern nur im eigentlichen Sinne hier passe, so folgt hieraus weiter, dass ἀήρ nicht blos tropisch den Gegensatz zu οὐρανός, als status coelestis, bezeichne, sondern dass es zugleich seine reale Wortbedeutung behalte. Das widerspricht nicht dem, was der Ap. ausserdem über diese Wesen

sagt. Es sind Persönlichkeiten, die in der nächsten Beziehung zum Erdleben stehen, ohne irdisch zu seyn. Sie gehören der Erde nicht an, sondern sie versuchen nur die Irdischen. Wer ihnen nun nicht etwa das göttliche Prädicat der Allgegenwart zu geben beliebt, der muss ihnen irgend eine Gegenwart geben, und wenn diese nicht auf der Erde gesucht werden darf, so sind es nur *τὰ ἐπουράν.* oder *ὁ ἀήρ*, in welchem diese realen und als Geschaffene beschränkten Wesen sind, wie denn überhaupt keine geschaffene Persönlichkeit ohne räumliche Begränzung gedacht werden kann. Alles dies gilt von diesen Wesen zunächst aber nur, inwiefern sie nach ihrer Stellung als die Versucher der sündigen Menschenwelt geschildert werden. Es ist in dem ganzen Briefe nicht von ihrem Verhältnisse an sich die Rede.

V. 13. *Διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι.*] Der Ap. nimmt nun die Ermahnung v. 11. wieder auf, welche die Beweisführung v. 12. unterbrochen hatte. *Διὰ τοῦτο* weil ihr solche Feinde habt. *Ἀναλαμβ. τὰ ὅπλα* ist der den Griechen gewöhnliche Ausdruck (s. Wetst. zu u. St. Kypke zu v. 16. T. II. p. 302. vgl. Judith 14, 3. 2 Macc. 10, 27. 11, 7. Flatt.).

Ἡ ἡμ. ἡ πον. ist weder *ὁ παρὼν βίος* (vgl. Hieron., Chrysost., Oekumen.), da würde es *ἐν ταύτῃ τῇ ἡμ.* heissen, noch dies judicii (welche Meinung Hieron. vorzieht), noch viel weniger kann es, wie zum Troste, die Kürze des Kampfes bezeichnen (*ἀπὸ τοῦ χρόνου παραμυθεῖται, βραχύς, φησιν, ὁ καιρός* Chrysost.), sondern wie schon Pelagius und Theodoret richtig aus dem Context bestimmten, es ist *ἡ τῆς παρατάξεως ἡμέρα*, quando impugnamur a malo, (Vgl. ימי רע, יום רעה, Ps. 41, 2. 49, 6. LXX.) ein allgemeiner Ausdruck für Zeit des Leidens oder der Drangsal. Welche hier gemeint sey, sagt das Vorhergehende. Vgl. die analogen Ausdrücke שעתא קשה, שעה רעה aus Midr. Cohel. u. Soh. Exod. bei Schöttg. hor. heb. p. 723. Dass der Ap. die Drangsale, welche der Wiederkunft des Herrn vorhergehen, hier im Sinne gehabt habe (s. Koppe),

findet weder im nächsten Context, noch in dem ganzen Briefe irgend eine Bestätigung.

Die Bedeutung des folgenden Zusatzes bestimmt schon Chrysost. ὁρᾷς, πῶς τὸν φόβον ἐξεῖλεν; εἰ γὰρ δυνατὸν κατεργάσασθαι καὶ στῆναι, τὶ ἀποφεύγεις τὴν μάχην; Στῆθι κατεργασάμενος καὶ νενίκηκας. Die Vulg. Ambros. Pelag. (vgl. A. bei Griesb.) übersetzen in omnibus perfecti; dass der Uebersetzung die Lesart κατειργασμένοι des Cod. A. zu Grunde liege, ist wenigstens wahrscheinlicher, als das Gegentheil, wofür Erasm. stimmt. Dagegen hat in Uebereinstimmung mit der Lesart aller andern Mss. Hieronym. omnia operati. Cyprian. cum omnia perfeceritis. An diese Uebersetzung und die Erklärung des Hieronym. ut omnia faciant, per quae possint stare cet. schliesst sich zunächst die von Erasm., Beza, Bucer, Calixt, Bengel, Rosenm. (vgl. die Uebers. des Syr.) an, welche in στῆτε οὖν v. 14. die weitere Ausführung des ἅπαντα κατεργασάμ. στ. sehen und κατεργ. wie 2 Cor. 5, 5. übersetzen: nachdem ihr Alles zubereitet habt, nämlich zum Kampfe. Persistit autem, sagt Erasm., Apost. in metaphora belli. Multa sunt militum munia: circumdare fossam, attollere aggerem, castra munire vallis, expedire arma, depellere hostem. His omnibus gnaviter peractis superest, ut stent, semper accincti ad proelium. Allein 1) fällt auf, dass nun von dem Allen im Folgenden blos des Anziehens der kriegerischen Rüstung gedacht würde, was der Ausdruck κατεργασ. nicht einmal unmittelbar vorbereitete; 2) würde δυνηθ. ἀντιστ. und ἅπαντα κατεργ. στ. eine matte Tautologie, und man begriffe die Trennung des Gedankens in zwei Satzglieder nicht, indem es nur mit einem (ἵνα ἅπαντα κατεργ. δυνηθ. ἀντιστῆναι ἐν τ. ἡμ. τ. π.) auszudrücken gewesen wäre; und 3) erweist sich bei genauer Beachtung, dass στῆτε gar nicht Folgerung aus dem abhängigen Satze ἵνα δυνηθ. u. s. w., sondern nur aus der Ermahnung ἀναλάβ. τὴν πανοπλ. seyn könne, στῆναι und στῆτε nicht nothwendig in ein und demselben Sinne gesagt seyn müsse.

Calvin's Erklärung: fiduciam hanc extendit ad totum vitae cursum, so dass dem Begriffe nach ἅπ. κατεργ. dem ad finem usque gleich wäre, lässt sich sprachlich nicht rechtferti-

gen. Denn die Verbindung στῆναι mit κατεργ. redet von einem Stehen nach geschehener Vollendung des Kampfes; sollte nun ἅπαντα den ganzen Umfang des Kampfes bezeichnen, so entstünde der Gedanke, wir sollten die Waffenrüstung anziehen, damit wir nach Vollendung des ganzen Kampfes stehen könnten. Das ist aber weder das, was Calvin will, noch was der Ap. würde haben sagen wollen, da der Kampf selbst von uns auf Erden nie als etwas Vergangenes betrachtet werden darf, die Waffenrüstung überhaupt nur angezogen wird, um den Kampf zu bestehen.

Den Ausdruck für das völlige Bestehen des Kampfes finden nun auch die übrigen Ausll. in diesen Worten. Eine geringe Modification in der Ansicht ist die, dass nach Luther's Uebersetzung: damit ihr Alles wohl ausrichten möget, Raphel. (s. dessen Annotatt. Herod. p. 541 sq. Xenoph. p. 263 sq.) und Wolf κατεργ. allgemein durch „zu Stande bringen" erklären, übrigens durch den Context näher als Vollendung alles dessen, was mit dem Kampfe zusammenhängt, bestimmt seyn lassen. Die Andern (vgl. Camerar., Beza neben der andern Meinung, Flac., Hemming, Bullinger, Calov, unter den Neuern Koppe, Flatt, Rückert, Holzh., mit Theophyl., Oekum., welche κατεργ. mit καταπολεμεῖν erklären) nehmen κατεργ. im Sinne von niederarbeiten, überwältigen, wofür schon Camer. sich auf Xen. Cyr. 4, 6, 4. und Thucyd. 4, 66. berief. (Vgl. and. St. bei Wetst. und Kypke.) Die Annahme dieser Bedeutung steht auch am Meisten im Einklange mit dem ganzen Bilde, und des Raphel. Bedenken, welcher um des Neutrums willen sie hier nicht zulässig fand, suchte Koppe um so unnöthiger durch die unerweisliche Behauptung, ἅπαντα stehe für ἅπαντας, zu beseitigen, als schon Kypke Fälle nachgewiesen hatte, in welchen κατεργ. mit einem Object gen. neutr. in dieser Bedeutung vorkömmt. (s. Kypke II. p. 302.) Die Wahl des Neutrums erklärt sich aus dem Nachdruck der Schilderung. Wer alles, was Feind heisst, überwältigt, der überwältigt auch die einzelnen Vorhergenannten. (Vgl. Demosth. περὶ τῶν ἐν χεῤῥον. p. 100. ἥξει πάντα τὰ νῦν συμβεβιασμένα καὶ καταφεύξεται πρὸς ὑμᾶς.) Das Verhältniss des part. aor. zu στῆναι be-

stimmt gut Chrysost. στῆναι μετὰ τὸ ἀνελεῖν. Στῆναι bezeichnet also den Sieger, der nach Ueberwältigung der Feinde das Feld behält. So nennt der Ap. zweierlei, die Kraft des Widerstandes und des vollkommenen Sieges, welche der Christ in der Waffenrüstung Gottes hat. Vgl. Röm. 16, 20. Ist die Macht der Waffen so gross, so gilt es auch sich mit ihnen zu bekleiden.

V. 14. Στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὴν θώρακα τῆς δικαιοσύνης V. 15. καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης·] Die überflüssigen antiquarischen Bemerkungen oder die kleinlichen allegorischen Beziehungen, welche man hier bei jedem einzelnen Worte in aeltern Commentaren findet, aufzuführen und zu widerlegen, würde um so weniger passend seyn, als aus der richtigen Erkenntniss der Tendenz des Ganzen allein erst das Einzelne nach seiner Bedeutung erkannt werden kann, und es sich hier nicht um Evidenz der Auslegung in sprachlicher Begründung oder scharfe Zergliederung der einzelnen Begriffe, sondern, wie in jedem Bilde, um eine Anschauung handelt, welche jeden einzelnen Zug eben so bestimmt geschieden für sich, als innig verschmolzen mit dem Ganzen betrachten lässt.

Das Bild eines Kriegers schwebt dem Ap. vor. Er soll bereit stehen (στῆτε), und bereit ist er, wenn er jeden Augenblick die Waffen des Kampfes ergreifen kann. Ein unkriegerischer Mann ist, wenn er sich gegürtet, die Sandalen angethan und das Oberkleid umgeworfen hat, bereit zu thun, was man von ihm verlangt. Περίζωσαι, ὑπόδησαι τὰ σανδάλια lautete die Aufforderung, sich bereit zu halten, an Jeden (vgl. Jer. 1, 17. 2 Reg. 4, 29. 9, 1. Exod. 14, 11. Jes. 5, 27. Luc. 12, 35. Act. 12, 8.; so wird wohl auch אזר חלציו Job. 38. 3. 40, 7. zu verstehen seyn, sich bereit halten, nicht gerade: sich zum Kampfe fertig machen). Der Krieger aber, der bereit vor dem Ap. steht, hat nicht nur Gürtel und Schuhe, er hat das Zeichen seines Standes, den Panzer an, und so ist der kriegerische Leib geschmückt und bereitet, die Waffen des Kampfes zu ergreifen. Die Waffen des Kampfes aber sind Schild, Helm und

Schwert, von denen spricht der Ap. in den folgenden Versen. So bestimmt nun im Bilde selbst die drei ersten Züge verschieden von den drei folgenden sind, so bestimmt wird das hier damit Bezeichnete auch einem andern Kreise angehören, als das v. 16. 17. Genannte. Das Bild selbst schildert unter dem Leiblichen Geistiges. Schildert nun v. 14. 15. die äussere Gestalt des Kriegers, der bereit ist, die Waffen des Kampfes zu ergreifen, so wird mit diesem Bilde die innere Bereitschaft des Christen geschildert seyn, in der er die ihm gegebenen Mittel des Kampfes zu gebrauchen fähig ist. Verfolgen wir zuerst die einzelnen Züge des Bildes. *Περιζωσάμ.* Holzh. meint die part. aor. ständen statt part. praes., um eine dauernde Handlung auszudrücken. Aber wenn ein Krieger bereit stehen soll, muss er sich längst gegürtet haben. Wer sich fortwährend gürtet, ist schlecht bereit zum Kampfe. Die Verbindung *περιζωσάμ. τὴν ὀσφύν* (חגר ב Dan. 10, 5. üb. den Accus. Win. S. 209.) bestimmt das Bild näher. Es kann nicht das *ζώννυμι*, cingere sc. gladio gemeint seyn, welches wie *θωρήσσεσθαι* seit Homer metonymischer Ausdruck für Bewaffnung überhaupt geworden ist, so dass im röm. Recht und überhaupt bei Späteren cinctus, cingulum den Soldaten und den Soldatenstand schlechthin bezeichnete. Dagegen ist schon die erst folgende Erwähnung der *μάχαιρα* v. 17., und ebenso *τὴν ὀσφύν*; denn der *τελαμών*, balteus, hing von der Schulter herab, wie man schon längst bemerkt hat. (Hom. Od. 11, 609. *ἀμφὶ περὶ στήθεσσιν ἀορτήρ* vgl. die bek. Stelle Il. 14, 404. Virg. Aen. 12, 941 sq. infelix humero cum apparuit alto balteus. Jes. 5, 27. ist אזור חלציר nicht das Wehrgehänge, sondern der *ζωστήρ*.) An das subligaculum der Athleten zu denken, ist aber um des ganzen Bildes willen völlig unstatthaft. *Ὀσφύς*, מתנים, der Theil zunächst ober den Hüften, war es, wo man das Unterkleid gürtete. Dass daran der Ap. denke, erweist auch die Stelle Jes. 11, 5. (*καὶ ἔσται δικαιοσύνῃ ἐζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ καὶ ἀληθείᾳ εἰλημένος τὰς πλευράς* LXX), welche höchst wahrscheinlich sich ihm mit der andern analogen c. 59. verwebt. Das Bild ist ganz dem analog, welches uns 4, 24. in *ἐνδύσασθαι* entgegentrat. Dürfen wir namentlich die Beziehungen dort bei Jes. 11. festhalten, so drückt *περιζωσ.* den Schmuck, *ἐνδύσ.*

τὴν θώρ. die Festigkeit und Unverletzlichkeit, ὑποδησ. τοὺς ποδάς die Beweglichkeit und Kampffertigkeit des Kriegers aus. Ich kann nämlich bei ὑποδησ. τοὺς ποδ. um so weniger an die caligae der römischen Krieger denken, als, wie wir gesehen, die Rüstung eines röm. Kriegers nur willkührlich zum Substrate des apostol. Bildes gemacht wurde und schon περιζωσ. τὴν ὀσφ. bewies, wie nicht jeder einzelne Zug nur bei dem Krieger und nicht anderwärts gesucht und gefunden werden dürfe. Vgl. übrigens auch hier das ähnliche Bild. Jes. 5, 27. Fragen wir nun nach der Bedeutung von ἀλήθεια, δικαιοσύνη und ἑτοιμασ. τοῦ εὐαγγελ. τῆς εἰρ., so ist erstens klar, dass ἀλήθ. ohne Artikel am allerwenigsten hier, wo die im Bilde liegende Beziehung es nicht begünstigt, die geoffenbarte Wahrheit heissen könne, zumal da v. 17. der Offenbarung im Worte ausdrücklich gedacht wird. Ebensowenig aber könnte ich es für sinceritas animi schlechthin halten. Es ist eine Rüstung Gottes, die der Christ trägt; so wird der Ap. hier dieselbe ἀλήθ. meinen, welche in Christo Jesu ist (4, 21. s. o. S. 416.), die sittliche Wahrheit des Wollens und Erkennens, zu welcher der Christ durch den Glauben an Christus erneuert ist. Sie ist des Christen Schmuck.

Ebensowenig würde ich unter δικαιοσύνη Rechtschaffenheit, innocentia vitae, schlechthin verstehen. Das wäre als Frucht der christlichen Heiligung genommen zu tautologisch mit ἀλήθ. nach unserer Auffassung des Wortes, und es entspräche dieser Begriff weder der Beziehung seiner nächsten bildlichen Hülle auf Unverletzlichkeit, noch dem ganzen Bilde einer von Gott gegebenen Waffenrüstung. Vollkommen aber passt der paulin. Begriff der δικαιοσύνη, der Gerechtigkeit aus dem Glauben. In ihr ist der Christ unverletzlich; denn sie hat einen andern Grund, als die Stürme und Kämpfe oder die Andacht und Liebe des eigenen Herzens, sie ruht allein in dem Gott, dem Versöhner, der grösser ist, als das eigene Herz.

Bei der Erklärung der folgenden Worte ἑτοιμ. κτλ. haben wir an der gefundenen Beziehung des Bildes ὑποδησ. τ. ποδ. selbst schon einen leitenden Führer.

„In der Schlachtordnung des Evangeliums des Fried.“ wird Niemand mehr mit Michael. übersetzen. Die griech. Kvv.

und Pelag. neigen sich zu der Ansicht, die auch Vatable, Clar., Zeg., Er. Schmidt, Calixt, Grot., Calov, u. A., unt. den Neuern Meier haben: in Bereitwilligkeit zur Verkündigung des Evangeliums. Darin bestärkte die Aelteren besonders eine vermeintliche Anspielung in uns. St. auf Jes. 52, 7. Das Letzte erweist sich von selbst als ungegründet; die Verkündigung des Evangeliums aber ist eine Beziehung, die weder zunächst in der Genitivverbindung, noch in der Tendenz des Bildes liegt. Hier ist nur die Rede von Kampf und Kampffähigkeit, warum sollten wir ferner Liegendes erst hereinziehen?

Des Erasmus Uebersetzung: ut parati ad evangelium sitis (ἐν = εἰς) lässt sich sprachlich nicht halten, eben so unwahrscheinlich ist die Erklärung von Hannecken, Schleussner, Rosenm., ut semper in promptu habeamus evangel. pacis. Ἑτοιμασ. = ἑτοιμότης drückt den Verbalbegriff als Zustand, nicht als Verbalact aus; wenigstens wüsste ich das nicht zu erweisen und hier wäre der Gedanke ganz unpassend, da das Wort Gottes seinen Platz in der Rüstung des christl. Kriegers erst v. 17. findet. Vielen Beifall hat die Ansicht Beza's gefunden, welcher ἑτοιμασ. im Sinne des hebr. מכון nehmen wollte, wofür es die LXX z. B. Dan. 11, 20, 21. Ps. 10, 17. 89, 15. u. a. O. brauchen. Vgl. Olear., Wolf, Bengel, Morus, Koppe, Flatt. Allein es ist problematisch, ob das Sprachgebrauch oder Uebersetzungsfehler sey (vgl. Holzh.), und wenn auch das erste sich erweisen liesse, so würde es hier schlecht passen. Ist der Genitiv genit. subj., so kehrt dieselbe Sache zweimal wieder, und das Bild selbst: beschuht mit der festen Grundlage des Evangeliums, leidet an einem innern Widerspruche (v. 17.); ist es genit. aut., so passt es auch nicht zum Bilde, das Bild, welches die Beweglichkeit ausdrückt, dient nicht dazu, die Festigkeit zu repraesentiren; Koppe's Uebersetzung aber: constantia in tuenda religione Christi ist sprachlich ganz unhaltbar.

Hingegen hat die Erklärung Camerar's: alacritas (vgl. Hammond: promptitudo ad iter christianum, Wahl: animus promptus, quem gignit ev. u. Calvin, Baumgart., Matthies, Holzh.) nichts in der Sprache gegen sich, im Bilde Alles für sich. Den Begriff der praepositionellen Verbindung

drückt richtig Calov aus: calceorum induitio est ipsa ἑτοιμ. τοῦ εὐαγγ. Evangelii pacis opus est, ut muniamur, si ambulare pedes in cursu vocationis debent. Calvin sagt: ego hunc quoque evangelii effectum esse interpretor, quod parati tam ad iter faciendum, quum ad militiam simus, impedimentis omnibus soluti. Kampffertig ist der Christ in dem allezeit bereiten Muthe, den ihm das Evangelium des Friedens giebt. In diesem Zusammenhange lässt sich εἰρήνη nur als εἰρήνη πρὸς τὸν θεὸν (Chrysost., Theophyl., Oekum.) fassen, denn was sollte der gegenseitige Friede (Theod.) hier, wo es sich um den Grund handelt, der den Christen so bereit zum Kampfe mache? Wer der Finsterniss verfallen ist, kann nicht mit ihren Gewaltigen kämpfen, wer unter dem Zorn Gottes steht, der ist unter der Botmässigkeit dieses Fürsten der Welt; wer aber versetzt ist in das Reich des Sohnes seiner Liebe, der hat in dem Frieden mit Gott alle Macht und Freudigkeit zum Kampf mit der ganzen Hölle.

Aber weder des Christen Wahrheit in seinem Innern, noch der frische Muth, den ihm die Botschaft seiner Versöhnung giebt, sind die Waffen, mit welchen er kämpft, sie sind nur die Kräfte, in denen er sie führt. Daher heisst es:

V. 16. ἐπὶ πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι, V. 17. καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε, καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστι ῥῆμα θεοῦ·] Statt ἐπὶ πᾶσιν lesen mehrere Min. (s. Griesbach nach Wetst. auch Cod. B.) Method., Greg. Naz. und Cyrill v. Jerus. ἐν πᾶσιν, die It. und Vulg. übersetzen in omnibus. Lachm. hat diese Lesart recipirt. Ob die Latein. wirklich ἐν lasen, scheint noch zweifelhaft; sie konnten recht gut auf den Gedanken gerathen, ἐπὶ πᾶσ. durch in omnibus zu übersetzen (vgl. Hieron., welcher super omnia liest und in omni opere erklärt.). Es entbehrt aber dann diese Lesart vollends einer beachtenswerthen äussern Autorität. So passte auch die Bedeutung „in allen Dingen, durchaus, überhaupt" (s. Passow. unt. ἐπί) hier ebensowenig, als sich ihre Begründung im paulin. Sprachgebrauch nachweisen liesse. Läsen wir

ἐπὶ π. τούτοις, so könnte man nur an eine Erklärung denken, da aber τούτ. fehlt, so wollten Einige nach dem Vorgange des Beza, Castalio die Worte durch inprimis übersetzen. Allein auch dies lässt sich schwerlich sprachlich rechtfertigen. Mit Unrecht hat Kypke zu Luc. 16, 26. an der Phrase ἐπὶ π. τούτ. dies zu erweisen gesucht. Was zu Anderem hinzukommt, kann dann allerdings, eben weil man es zuletzt nennt, das Wichtigste seyn, aber der Ausdruck ἐπὶ π. τούτ. selbst heisst sonst überall „zu dem allen." So nun hat man auch unsere Worte übersetzen wollen (vgl. unt. den Neuern Rückert „ausser diesem Allen."). Da würde ich ebenfalls den sprachlichen Beweis schuldig bleiben müssen. Vielmehr behält ἐπί zwar allerdings wie Col. 3, 14. Luc. 26, 16. die Bedeutung des Hinzukommens (s. Win. S. 335.), πᾶσιν aber kann unmöglich das Vorhergenannte seyn, sondern ἐπὶ πᾶσι ist wie Luc. 3, 20. die qualitative Bestimmung einer Verbalhandlung oder Sache als einer schliesslichen, gleich unserm: endlich. Richtiger war daher Beza's (vgl. Piscat.) andere Uebersetzung: insuper. Den Gebrauch des ἐπὶ πᾶσιν hat schon Wetst. zu Luc. 16, 26. mit reichlichen Beispielen erwiesen. Man liest dort aus Artemidor. τελευταῖον δὲ καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ ἆθλον. Plut. apopth. lac. τὸ ἐξ ἀρχῆς — τὰ μέσα — τὰ ἐπὶ πᾶσιν. Clem. Protrept. τὴν μὲν — τὴν δέ — ἐπὶ πᾶσι τὴν κτλ. Porphyr. de abstin. μετὰ ταῦτα — εἶτα — τέλος δ' ἐπὶ πᾶσι. So bezeichnet also hier der Apostel das Aufnehmen von Schild, Helm und Schwert als Schluss der Rüstung; in welchem Sinne? haben wir schon oben gesehen.

Ob der Ap. θυρεός, scutum (s. über den Gebrauch des Wortes in dieser Bedeutung Lob. zu Phryn. S. 366. Beispiele bei Raphel. Polyb., Alberti, Elsner, Kypke zu u. St. und Lips. de milit. Rom. lib. III. dial. 2.) mit Absicht statt ἀσπίς (vgl. Sap. 5, 19.), gebraucht habe, so wie Chrysost. meinte: καθάπερ γὰρ ἐκεῖνος προβέβληται τοῦ παντὸς σώματος, ὥσπερ τεῖχος ὤν, οὕτω δὴ καὶ ἡ πίστις, weiss ich nicht. Mir scheint es zu gesucht. Zu περικεφ. vgl. 1 Thess. 5, 8. Jes. 59, 17. Die Bezeichnung, welche im Bilde der Schild einnimmt, ist an sich klar und der Ap. benennt sie noch ausdrücklich. Es ist der Schutz gegen die feindlichen Angriffe. Der

Angriff selbst wird in einem Bilde geschildert. Ob der Ap. hier die brennenden Pfeile, welche auch die Hebräer kannten (s. Ps. 7, 14. De Wette Archäol. §. 248.), oder die malleoli und falaricae od. dgl. der Römer und Griechen (die πυρφόροι ὀϊστοί u. s. w.) vor Augen gehabt habe (vgl. Wolf und die dort genannten Schriftsteller, u. Lips. poliorcet. lib. 4. dial. 4. mit lib. 5, dial. 5. 6.), ist sehr gleichgültig; nur ist es wahrscheinlicher, dass der Ap. an etwas der Art gedacht habe, als dass er mit diesen Worten habe vergiftete Pfeile bezeichnen wollen, wie der gelehrte Bochart um des Ausdruckes ἰὸν σβέσαι willen (Hieroz. T. II. p. 386 sq. ed. Lugd. B.) Kypke (observ. II. p. 303.), u. A. meinen. Indessen ist es eben so leicht möglich, dass der Ap. ohne jeden Gedanken an eine historische Wirklichkeit des Bildes das Praedicat blos wählte, nicht um die Art des Angriffes (brennende Begierden Chrys., was berechtigt zu der Beschränkung?), sondern die Gefahr desselben (Theod. πεπυρωμένα δὲ αὐτὰ κέκληκε, διεγείρων τοὺς στρατιώτας καὶ κελεύων ἀσφαλῶς περιφράττεσθαι) zu bezeichnen. Eben so unwichtig sind die gelehrten Untersuchungen (s. bei Wolf), ob man die brennenden Pfeile denn wirklich mit Schilden gelöscht habe. Schon Calvin bemerkte richtig: improprie loquitur — verum plus expressit quum dixit „exstinguere", respexit enim ad epithetum, quod jam posuerat, ac si dixisset: non modo acuta sunt et penetrabilia Satanae tela, sed quod magis exitiale est etiam ignita. At fides non modo ad retundendum acumen, sed ad restinguendum etiam ardorem sufficiet.

Was aber den Begriff von πίστις betrifft, so hat schon Calov treffend bemerkt: non scutum est et animae munimentum, quatenus qualitas vel virtus in nobis, sed quatenus apprehendit Deum, ejusque promissiones iisque acquiescit, und Calvin hat Recht, wenn er sagt: es sey fides und verbum hier eins. Dennoch trennt Paulus sie mit Nothwendigkeit. Das Wort ist unser im Glauben, und nur wenn es unser ist, deckt es uns. Im Kampfe mit dem Feinde brauchen wir aber nicht unsern Glauben als einzig kräftige Waffe, sondern da schlägt nur das Wort, inwiefern es nicht unser Glaube, sondern Gottes Geist und Offenbarung ist. Und daher erscheint das Wort nachher als das Schwert des Kampfes. Zu πίστις in

uns. St. vgl. 1 Joh. 5, 4. 5. αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν. Τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;

Ueber σωτηρίου giebt 1 Thess. 5, 8. περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας wesentlich Aufschluss. Nicht dass nun σωτηρ. auch hier ἐλπίς σωτηρίου seyn müsste (so z. B. Calvin, Grot.); aber es widerlegt diese Stelle die Ansicht derer, welche σωτήριον hier gleich σωτήρ (wie man Luc. 2, 30. 3, 6. zu erklären pflegt) gebraucht glaubten. Im Bilde selbst aber ist die nähere Beziehung des Wortes minder deutlich, als es v. 16. ist, weil die Genitivverbindung eben so wie das Bild περικεφαλ. selbst mehrdeutig ist. Dem Worte σωτήρ wird man nach der Parallelst. die Bedeutung: „Heil der Erlösung" nach ihrem ganzen Umfange (vgl. Act. 28, 28.) lassen müssen. Es kann das Wort nicht so gebraucht seyn, wie Jes. 59, 17. ישׁוּע schon weil das Bild von der Rüstung Gottes auf den Christen übergetragen ist. Eben so wird der Genitiv am sichersten nach der Analogie des vorhergegangenen θυρ. τῆς πίστ. zu bestimmen seyn. Dann ist das Heil der Erlösung der Helm auf unserm Haupte. Wenn es aber heisst δέξασθε (die Lesart δέξασθαι D* F G. ist ein ungeschickter Versuch, die variatio structurae zu emendiren und den Satz dem abhängigen Infinitivsatze σβέσαι gleich zu machen), so steht das, wie es scheint, im wesentlichen Zusammenhange mit dem Vorhergegangenen. Das Heil ist der Inhalt des Glaubens, im Glauben ergreift man das Heil. Es ist ein fortschreitender Gedanke: deckt euch mit dem Glauben, bekleidet euch mit dem Heile der Erlösung, kämpft mit dem Worte, aus welchem ihr so Glauben wie Erlösung empfangen habt. Und achten wir auf den Zusammenhang mit v. 14. 15., so sehen wir, dass nicht von der ersten Annahme des erworbenen Heiles die Rede ist, sondern es entsprechen einander die Wahrheit des Christen und der Glaube, die Gerechtigkeit des Christen und die Erlösung, wie wenn der Ap. sagte: deckt ihr, die ihr Wahrheit habt, euch mit dem Glauben, der sie euch gab, bekleidet ihr, die ihr Gerechtigkeit seyd, euch mit dem Heile der Erlösung, durch die ihr jene empfiengt, d. h. lasst nicht von den Gütern des Heils, durch welche ihr

seyd, was ihr seyd, in ihnen allein ruht Zuversicht des Sieges und Kraft des Kampfes. Ob nun durch περικεφαλ. in gleicher Weise, wie durch θυρ. der Schutz und Schirm, oder ob der Schmuck des christlichen Kriegers bezeichnet seyn soll, weiss ich nicht zu entscheiden. Περικεφ. an sich führt auf das erstere, neben θυρ. könnte man zur zweiten Annahme sich geneigt fühlen. Das folgende entspricht ebenfalls in seiner Weise dem 15. Verse: sie die willigen Krieger sollten nun auch das Kampfschwert ergreifen. Es ist auffallend, dass man die Worte τοῦ πνεύμ. ὅ ἐστι κτλ., so verschieden hat deuten wollen. Schon Oekumen. zählt vier und zwar sehr unhaltbare Ansichten auf. Die Regeln für die Auslegung aus dem Contexte sind: 1) die Genitivverbindung wird den vorhergegangenen analog seyn. Da kann τοῦ πνεύματ. weder als gen. autor. das Schwert, welches der Geist giebt, noch viel weniger πν. als der menschliche Geist und der Genitiv als genit. poss., das Schwert, womit der Geist kämpft, ein ganz überflüssiger und matter Zusatz, der das Bild völlig stört, noch endlich als subst. pro adject. zu fassen seyn: das geistige Schwert, wogegen schon der Artikel spricht. Das Schwert des Geistes ist das Schwert, welches der Geist ist. Halten wir nun 2) fest, dass wie die vorigen Glieder den einzelnen Gliedern v. 14. entsprechen, so auch unsere Worte mit v. 15. correspondiren müssen, so ergiebt sich hieraus die auch aus andern Gründen deutliche Unhaltbarkeit solcher Meinungen wie z. B., dass ὅ ἐστι ῥῆμα θ. zum Folgenden gehöre, oder dass Wort Gottes nur eine Bezeichnung für die Wirksamkeit des Geistes sey (καθάπερ λόγῳ τὸ πανάγ. πν. τὴν ἡμετέραν πραγματεύεται σωτηρίαν), oder dass ῥῆμα θ. hier göttliche Drohungen, oder dass es die Gebote der christl. Lehre seyen. Vielmehr steht ὅ per attract. (vgl. zu 3, 13.) für ἥ, ῥῆμα θεοῦ ist wie Röm. 10, 8. 17. die Offenbarung Gottes im Worte, hier in der Rückbeziehung auf v. 15. das Wort des Evangeliums. Dies Wort ist ein Schwert des Geistes, denn es ist Kraft (Röm. 1, 16. 1 Cor. 1, 18. 4, 20.) und Geist (Röm. 7, 6.), ein lebendiges und wirksames Wort, schärfer als ein zweischneidig Schwert (Heb. 4, 12.). Dasselbe Wort, das uns so freudig macht, dies und dies allein ist die rechte Waffe des Kampfes. Nicht der Geist Gottes in dem Christen ist der

Schrecken des Feindes, denn er ist selbst nur das Angeld künftiger vollkommener Erlösung (Eph. 1, 14.), die Erstlingsgabe kommender Herrlichkeit (Röm. 8, 23.), und er seufzt mit und in uns nach vollkommener Freiheit (Röm. 8, 26. 27.). Das Wort Gottes aber ist das Schwert, welches Geist; ist das Wort Gottes war es, mit dem auch Christus den Versucher schlug (Matth. 4, 4. 7. 10.).

Die Stimmung aber, in der sie solche Waffen führen sollen, bezeichnet der Ap. im folgenden Verse.

V. 18. *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καίρῳ ἐν πνεύματι*·] *Προσ.* und *δέησ.* verbunden findet sich auch 2 Chron. 6, 19. Ps. 6, 9. (10.) 55, 1. 2. 86, 6. Dan. 9, 3. 1 Macc. 7, 37. Phil. 4, 6. 1 Tim. 2, 1. *προσευχή* bei den LXX überall für תפלה, *δέησ.* für תחנה. Seit Orig. (*περὶ εὐχῆς* §. 44.) hat man sich in verschiedenen Begriffsbestimmungen dieser Worte versucht. Die willkührlichen Bestimmungen der spätern Juden sind mit Unrecht als Erläuterung benützt worden (vgl. Schöttg. hor. hebr. p. 861—63. Stellen aus dem Talmud Vitringa de syn. vet. p. 1025 sq. aus Maimon.). Sie entsprechen weder dem Gebrauch der Worte im A. T., noch dem in dem N., denn in beiden sind es nicht Gebetsformeln. Auch sind beide Begriffe nicht dem Inhalte nach verschieden, wie seit Chrysost. und Theodoret zu 1 Tim. 2, 1. Viele meinten, so dass *δέησις* Gebet um Abwendung des Bösen, *προσευχή* um Erlangung des Guten wäre. Vgl. dagegen Jac. 5, 16. 17. und den Gebrauch der hebr. Worte in dem Parallelismus. Sie sind vielmehr beide nur formal geschieden, *δέησις* ist Bitte, *προσευχή* Gebet, d. h. *προσ.* hat durch den Gebrauch an sich den Begriff einer res sacra erhalten, *δέησις* nicht. (Daher *οἶκος προσευχῆς* Bethaus, nie *δεήσεως* allein, nur etwa *προσευχῆς καὶ δεήσεως* vgl. Matth. 21, 13. mit 1 Macc. 7, 37. *προσευχή* Bethaus Act. 16, 13. 16.) So bezeichnet die Verbindung der beiden Substantive die Form (*δέησ.*) und die Beziehung (*προσευχή*) des Zwiegespräches des Christen, in welchem er nach dem Ap. die gegebenen Waffen brauchen soll. Die Verbindung der folgenden Worte schien Einzelnen tautologisch, Andern ein Hebraismus, noch Andere glaubten, *διὰ*

πάσ. — δεήσεως von προσευχόμ. trennen zu müssen. So z. B. Meier, welcher übersetzt: „und dieses Alles thut mit Gebet" u. s. w. Diese von ihm nicht näher motivirte Uebersetzung lässt sich aber sprachlich nicht halten, man könnte nur διὰ πάσ. entweder eng mit dem Vorhergegangenen, oder mit dem Folgenden verbinden. Der Verbindung mit dem Vorhergegangenen steht aber πάσης im Wege, man möchte die Worte nun mit στῆτε oder, was natürlicher wäre, mit δέξασθε verknüpfen. Denn πᾶσα drückt auch hier wieder nicht die intensive Stärke des Gebetes an sich aus, so dass man, wie man gethan hat, πᾶσα durch ernstliches Gebet übersetzen dürfte. Die Ernstlichkeit des Bittens ist nur eine Consequenz aus πᾶσα gezogen, indem es der Betende ernstlich meinen muss, der keine Art des Bittens und Flehens versäumt. Allein in der Verbindung mit στῆτε und δέξασθε fände man keinen passenden Sinn des Zusatzes, denn die Wortbedeutung von πᾶσα passt zu keinem von beiden, weil weder die Manchfaltigkeit der Bitten Ausdruck etwa für die Festigkeit seyn könnte, was man zunächst an στῆναι hervorgehoben erwartete, noch die mit πᾶσα gesetzte Dauer einer wiederholten Handlung zu dem raschen und entschiedenen einmaligen Acte δέξασθε passen würde. Vollkommen passt es aber in der Verbindung mit προσευχόμενοι. Nicht als angeblicher Hebraismus; denn es hätte schon der Zusatz πᾶσα zeigen können, dass diese Verbindung etwas anderes sey, als מות ימות, was man unbegreiflicher Weise citirte. Noch viel weniger ist es tautologisch, weder im Verhältniss zu προσευχόμενοι ἐν παντὶ καίρῳ, noch zu dem Satze καὶ εἰς αὐτὸ τοῦτο u. s. w. Denn mit εἰς αὐτὸ τοῦτο geht, wie wir sehen werden, der Ap. auf eine neue Beziehung ein; ἐν παντὶ καίρῳ aber bezeichnet nur das Unablässige (πάντοτε, ἀδιαλείπτως), διὰ πάσης (διά Praep. des Mittels wie 1 Cor. 14, 9.) das ernstliche Ringen des Gebetes, das keine Art des Flehens unversucht lässt, um das zu gewinnen, was Gott dem ernsten Gebete und auch nur ihm verheissen hat. (Ps. 145, 18. 19. Jes. 5, 16. vgl. die Ermahnungen zum Gebete anderwärts bei dem Ap. Röm. 12, 12. Col. 4, 2. 1 Thess. 5, 16. 17.) Dass nun der Ap. mit ἐν πνεύματι den Gegensatz zu den βαττολογίαις (Chrysost. Oekum.) habe bezeichnen wollen, ist schwer

glaublich. Es verstand sich von selbst, dass einer, der die rechten Waffen bereits angelegt hat, nicht blos mit dem Munde plappert und die Uebersetzung animo = ἐκ ψυχῆς, wie sie Zanch., Grot., Hombergk, Koppe u. A. vorschlagen, lässt sich nicht einmal aus dem Sprachgebrauche des Ap. rechtfertigen. Es ist der heil. Geist (vgl. zu 2,22.) in dem Christen, der in ihm bittet (Röm. 8, 15. 26. Gal. 4, 6.), und wie, was Gottes ist, nur der Geist Gottes versteht (1 Cor. 2, 11.), so können die Waffen, die der Geist giebt, auch nur mit dem Gebete des Geistes geführt werden. Das Wort, welches Geist ist, kann nur der als Waffe handhaben, der im h. Geiste betet.

καὶ εἰς αὐτὸ [τοῦτο] ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων, V. 19. *καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου, ἐν παῤῥησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου,* V. 20. *ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει, ἵνα ἐν αὐτῷ παῤῥησιάσωμαι, ὡς δεῖ με λαλῆσαι.*] Die Lesart *αὐτό* ohne *τοῦτο* (A B. 17. 31. Chrys. im Comment.), welche schon Griesbach für vorzüglicher hielt und Lachm. recipirte, empfiehlt sich dadurch als die ursprüngliche, weil aus ihr allein die Variante anderer Uncialhandschr. *αὐτόν* D* F G. (in illum boern. Lucif. Ambros.) entstehen und Jemand leicht dazu kommen konnte, das ungewöhnlichere *αὐτό* durch das dem Leser der paulin. Briefe und der gewöhnlichen Sprache geläufigere *αὐτὸ τοῦτο* (s. Röm. 9, 17. 13, 6. 2 Cor. 5, 5. 7, 11. Gal. 2, 10. Eph. 6, 22. Col. 4, 8.) erklären oder berichtigen zu wollen.

Wenn nun aber z. B. Holzh. *αὐτό* auf das Folgende *ἵνα μοι δοθῇ* beziehen will, so übersieht er, dass doch unmöglich der Ap. sagen konnte: bittet für alle Heiligen und für mich, dass mir gegeben werde u. s. w.; denn hat der ganze Satz blos seine Beziehung zu dem, was der Ap. erfahren soll, wie könnte da zwischen hinein eine weitere Beziehung des Gedankens auf Andere geschoben werden? Noch viel weniger erträglich ist Rückert's Meinung. Nach ihr ruht der Nachdruck auf *ἀγρυπνοῦντες*, und dieses Wort hat die ganze Wiederholung veranlasst, die um der Worte *ἐν πάσῃ — δεήσει* willen mit Recht auffallend genannt wird; doch sind, so sagt R., die Worte hin-

zugesetzt, „um περὶ πάντων τῶν ἁγ. anknüpfen zu können"! Man wird sich mit Mühe in eine solche Betrachtungsweise einer Satzentstehung hineinfinden, wo ein Wort gelegentlich ein anderes erzeugt, während doch eigentlich keines recht an seiner Stelle ist.

Die Wendung des Gedankens liegt in der Aufforderung zur Sorge für Andere. Es kommt nicht die Bitte für Andere wie etwas Neues hinzu, sondern ἐν πάσῃ προσκαρτερ. καὶ δεήσει kann nur eng verbunden gedacht werden, wäre das nicht, so müsste die Praeposition ἐν vor δεήσει wiederholt seyn. Αὐτό kann sich nur auf das προσεύχεσθαι ἐν π. κ. ἐν πν. zurückbeziehen. „Hiefür" ut illud fiat (vgl. Röm. 13, 6.), sollten sie wachen in Fürbitte, d. h. es sollte die Kraft des Gebetes im Geiste ein Jeder unablässig für den Andern erflehen. Die Verbindung ἀγρυπν. ἐν π. προσκαρτ. durch ἀγρυπνοῦντες καὶ προσκαρτεροῦντες ἐν πάσῃ δεήσει erklären zu wollen (so z. B. Koppe, Wahl), ist insofern willkührlich, als προσκαρτ. und δεησ. beide eng verbunden unter gleichem Verhältnisse hier erscheinen, so dass nicht eines, sondern nur beide eine solche Auflösung erfahren dürften, oder wenn das nicht geht, die Auflösung überhaupt unstatthaft ist. Eine Hendiadys anzunehmen, so dass προσκαρτ. καὶ δεήσει „anhaltendes Gebet" hiesse (so z. B. Holzh.), ist gegen die Regel, nach welcher das accidens nie in einem Substantiv dem Hauptworte vorangestellt seyn kann (Win. progr. de hypall. et hendiad. p. 19 sq.). Hingegen ist hier einer von den Fällen, von welchen Winer mit Recht sagt, dass er zwischen der Hendiad. und der gewöhnl. Verbindung zweier Substantive durch καί mitten inne stehe (a. a. O. p. 26 sqq.), indem offenbar durch den ganzen Context προσκαρτερ. die specielle Beziehung auf das Anhalten im Gebete erhalten hat, welche δεήσει sofort ausspricht, ohne dass man jedoch anders zu übersetzen brauchte, als: hiefür wachend in allem Anhalten und Flehen u. s. w. (Vgl. zu προσκαρτ. Röm. 12, 12. Act. 1, 14. 2, 42. 6, 4.) Die enge Verbindung mit προσκαρτερ. lehrt, dass δέησις hier nicht wie vorher der abgeschlossene Act, sondern die dauernde Verbalhandlung sey. Auch über ἀγρυπν. giebt uns nun der Context den Aufschluss, dass es hier nicht in selbstständiger Bedeutung: wache Augen

des Geistes haben (wie sonst neben προσευχ. vgl. Marc. 13, 33. Luc. 21, 36. γρηγορεῖν Col. 4, 2.), stehen könne, denn dies brächte eine störende Nebenbeziehung in die Einheit des fortschreitenden Gedankens; sondern dass es wie Heb. 13, 17. eng mit περί zu verbinden bildlicher Ausdruck für unablässige Sorge sey, so dass ἐν πάσῃ προσ. u. s. w. nur die Sphäre bezeichnet, in welchem diese Sorge sich bewegt.

Περί und ὑπέρ stehen hier, was den Sinn im wesentlichen betrifft, allerdings synonym, dennoch sind sie auch hier nicht vollkommen gleichbedeutend, so wenig als um und für. Dass der Ap. mit den Praeposit. wechselt, ist natürlich; denn für ihn sollten sie in einer neuen besondern Beziehung betend Sorge tragen. Καί ist daher hier „auch.“ Dass er gerade so wechselt, wird ebenfalls in den Praeposit. selbst seine natürliche Erklärung finden. Es drückt ὑπέρ (pro) an sich die Beziehung der Fürsorge aus, περί (propter) nicht, und ist so allerdings stärker, wie Holzh. bemerkt, als περί. Ich glaube nicht, dass da, wo der Ap. nun der eigenen Bedürftigkeit gedenkt, die Wahl der Praeposit., welche der Steigerung des Gefühls entspricht, zufällig sey. „Sorgt um Alle, auch für mich“, könnten wir ebenfalls sagen. Auch Win. scheint einen Unterschied der Praep. hier anzuerkennen Gr. S. 328. Anm. Welche Bedeutung der Ap. der Fürbitte sowohl in Beziehung auf ihn selbst, als überhaupt beilege, erhellt aus den Stellen Col. 4, 3. Phil. 1, 19. Röm. 15, 30. 2 Thess. 3, 1. vgl. mit 2 Cor. 9, 14. Col. 1, 3. 9. 1 Thess. 1, 2. 1 Tim. 2, 1. u. s. w. Dass er hier nur der ἅγιοι gedenkt, während er es anderwärts als Verpflichtung hinstellt, für alle Menschen zu bitten (1 Tim. 2, 1.), erklärt der Context hinreichend. Um das Gebet im Geiste kann man nur für die bitten, die bereits des Geistes theilhaftig geworden sind; dort heisst der Ap. für Alle bitten, inwiefern Gott wolle, dass alle selig werden, es ist also Bitte um Errettung vom Tode im Allgemeinen, und die gilt Allen.

Die verkehrte Verbindung der Worte ἐν ἀνοίξει τοῦ στόμ. mit dem Satze ἐν παῤῥησ., wie sie Kypke und nachher mit noch unhaltbareren Modificationen Koppe vorschlug, ist durch Fritzsche gründlich widerlegt worden (s. dessen diss. II. in ep. II ad Corinth. p. 99 sqq. not.), auf welche ich statt aller Wie-

derholung verweise. Unpassend versteht Kypke δοθῇ λόγος von äusserer Gelegenheit, von der Befugniss und Erlaubnis zu reden. Bei der Verbindung der Worte mit ἐν ἀνοίξ. τοῦ στ. ist diese Ansicht ohnedies ganz unmöglich; aber auch ausserdem hat sie im Contexte nichts für sich, da, wie namentlich der Schluss v. 20. beweist, der Ap. um Mittheilung eines geistigen Gutes, der unerschrockenen Freudigkeit, gebetet haben will. Derselbe Schluss widerlegt auch, wie schon Fritzsche gezeigt hat, die Meinung des Grot. (vgl. auch Koppe), welche unserer Stelle den Sinn giebt: ut ab hac custodia militari liber per omnem urbem perferre possim sermonem evangelii. Calov bemerkt vollkommen richtig dagegen: petit sibi sermonem dari, non catenas solvi; petit apertionem oris non vinculorum; petit sermonis παῤῥησίαν in ipsis vinculis, non liberationem ab iisdem.

Was ἐν ἀνοίξ. τοῦ στόματός μου betrifft, so bedarf das keiner weitern Ausführung, dass Beza's und Piscator's Uebersetzung ut aperiam os meum falsch sey, weil sie auf der Ansicht von der beliebigen Vertauschung der Praep. εἰς und ἐν beruht. Der Sinn des Ausdruckes ist aber verschieden gefasst worden, obwohl jetzt Alle mit Beza, Vorst u. A. übereinstimmen werden, dass der Ausdruck in die Diction des N. T. aus dem A. übergegangen sey. Wenn nun Fritzsche (vgl. die ob. cit. diss. und zu Matth. 5, 2.) Meyer zu ders. St. und Wahl clav. ed. II. behaupteten, es heisse ἀνοίγ. τὸ στόμα (d. h. wenn von einem Thun des Menschen geredet wird) nie etwas Anderes als entweder zu reden anfangen oder reden, so ist das, bei allem Rechte dieser Behauptung, dennoch einseitig, gerade so, wie wenn ich sagen wollte: die Stimme erheben und reden sey einerlei. Darin hatten sie entschieden Recht, zu behaupten, es habe die Phrase nicht an sich die Bedeutung einer bestimmten Qualität der Rede, wie z. B. der Offenheit oder Freudigkeit (vgl. Vatable, Bod., Zanch., Hannek., Baumg., Semmler, Koppe, Rückert, Matthies, Meier) oder der Fülle (Pelag. ut abundanter exponam) u. dgl. Aber mit Unrecht achtete man nicht auf die Energie und Emphase, die dieser wie jeder aus der Anschauung hervorgegangene und somit dichterische Ausdruck hat (vgl. Tholuck Ausl. der Bergpred. S. 60 fg.).

Ist daher der Charakter der Rede durch folgende Zusätze wie 2 Cor. 6, 11. näher bezeichnet, so nimmt das ἀνοίγ. τὸ στόμα nach der Emphase des Ausdruckes daran Theil und Billroth (Comment. zu d. Cor. Br. S. 320 fg.) findet dem gemäss mit vollem Rechte dort in ἀνοίγ. τὸ στόμα um des folgenden ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται willen die Offenheit der Rede ausgedrückt. Wollte man nun hier ἐν παῤῥησίᾳ λαλ. als erläuternde Apposition des δοθῇ λόγος ἐν ἀν. τ. στόμ. μου betrachten, so hätte man ein unbezweifeltes Recht, die Wahl des Ausdruckes ἀνοίξ. τοῦ στόμ. aus der Absicht zu erklären, durch die emphatische Bezeichnung der Rede die Freudigkeit derselben anzudeuten, von welcher der Ap. sofort bestimmt redet. Allein es hat diese Annahme einer näher erklärenden Apposition etwas Bedeutungsloses und Ueberflüssiges, und für diejenigen ist sie wenigstens doppelt bedenklich, welche annehmen, der Ap. habe gewöhnlich die Freudigkeit der Rede durch ἄνοιξ. τοῦ στόμ. bezeichnet; denn dann konnte er um so weniger ein Bedürfniss fühlen, den ihm geläufigen Ausdruck erst näher zu erklären. Hingegen kann ich mich auch nicht entschliessen mit Fritzsche zu übersetzen: bittet, dass mir gegeben werde zu reden, wenn ich mich zu reden anschicke. Denn nur so würde die unerträgliche Trivialität des Gedankens vermieden, wenn man entweder wie Vatable und Bucer an alle einzelnen Fälle, in welchen der Ap. zu reden hätte (quoties loquendum esset Buc.), denken dürfte, was nur verstattet wäre, wenn es ἐν πάσῃ ἀνοίξ. hiesse; oder wenn man wie Vatable der ἄνοιξ. τοῦ στ. die bestimmte Bedeutung: os aperire docendi causa geben dürfte, die es nicht hat; oder wenn man wie Oekumen. das ἄνοιξ. als Bezeichnung des Augenblickes des Anfangs urgirte und sagte: οὐδὲ γὰρ προεμελέτα τί λαλήσει Χριστῷ πειθόμενος, ἀλλ᾽ ἐξ ὑπογύου καὶ ἐν αὐτῷ τῷ ἀνοῖξαι τὸ στόμα ὁ λόγος προῄει. Allein ich bezweifle sehr, dass das der Sinn der apostol. Bitte gewesen sey, und das Folgende dient nicht im geringsten zur Bestätigung dieser gekünstelten Erklärung.

Grot. benützte die Bemerkung des Lud. Cappell. über einen rabbin. Sprachgebrauch und wollte ἐν ἀν. in occasione data übersetzen. Allein פתחון פה, apertio oris, heisst auch

nicht an sich occasio loquendi, sondern in Verbindung mit מצא, נתן (vgl. die Stellen aus Beresch. rabb. sect. 1. u. 8. bei Cappell. und Buxt. lex. talm. p. 1872.); also wenn es etwa hier hiesse: *ἵνα μοι δοθῇ ἄνοιξις τοῦ στόματός μου*, könnte man die Analogie jener Stellen citiren, nie würde an sich *ἐν ἀνοίξ.* in occasione data übersetzt werden dürfen. Zudem würde man diese Restriction nur sehr schwer mit der allgemeinen Verpflichtung und dem allgemeinen Gebet des Apostels vereinbaren können. Die Berufung aber auf die Parallelst. Col. 4, 3. (so z. B. Wolf) führt weder hier, noch anderwärts, zum Ziele; denn wenn *ἀνοίγ. θύραν τοῦ λόγου* dort den Sinn hat, den Grot. hier sucht, so folgt daraus nicht im Geringsten, dass *ἄνοιξις τοῦ στόματος* nun auch dasselbe heissen müsse, so wenig als man verlangen kann, dass ein gleicher Gedanke überall in derselben Form bei einem Manne sich finden müsse.

Ebensowenig aber dürfte man die an sich nicht unrichtige und für viele Fälle gültige Bemerkung des Capell. üb. den Gebrauch von *ἀνοίγ. τὸ στόμα*: alibi saepe, cum res magna agitur, so missbrauchen, dass man den Ap. nur an seine öffentliche Vertheidigung (wie z. B. Holzh. vgl. Oekumen) denken liesse. Diese Beziehung wäre nur statthaft, wenn sie der Context selbst noch näher hervorhöbe, allein es ist dies nicht im Geringsten der Fall.

Der Erklärung, welche ich für die richtige halte, kommt Chrysost. näher, wenn er sagt: *ἡ ἅλυσις ἐπίκειται τὴν παῤῥησίαν ἐπιστομίζουσα, ἀλλ' ἡ εὐχὴ ἡ ὑμετέρα ἀνοίγει μου τὸ στόμα, ἵνα ἐν αὐτῷ παῤῥησιάσωμαι*, d. h. ich glaube nicht, dass *ἄνοιξις* einen Act des Apostels, sondern einen Act desselben Gottes bezeichnet, von welchem der Ap. das Geschenk der Fähigkeit zu reden (*λόγ.* wie 2 Cor. 11, 6.) erwartet. Schon Theophyl. erinnerte an die Verheissungen des Herrn Matth. 10, 19 sq. Marc. 13, 11., an welche sich der Ap. hier habe erinnern können. „Den Mund aufthun" ist die im A. T. so häufige emphatische Einwirkung Gottes auf den, der in seinem Namen reden soll s. Ezech. 3, 27. 29, 31. 32, 22. vgl. Sap. Sal. 10, 21. Sir. 15, 5., wo dasselbe von der Einwirkung der Weisheit gesagt wird. Es bezeichnet nicht das zuversichtliche Sprechen, sondern es ist nur emphatische Bezeichnung der verliehenen

Fähigkeit des Redens im Gegensatz zur früheren Gebundenheit der Zunge, der Einwirkung des Geistes, welche den Menschen zu dem kräftigt, wozu er an sich unfähig war. So drückt ἐν ἀνοίξ. hier die Form aus, in welcher der Ap. das Geschenk der Rede gegeben erwartete, den Sinn des Ausdrucks setzt er als bekannt aus dem Worte des A. T. voraus. Dann ist ἐν παῤῥησ. γνωρίσ. nicht müssiger Erläuterungssatz, sondern er benennt, wie auch Fritzsche es fasste, die Folge dieser Einwirkung (ut mihi contingat λόγος, inde autem nascatur τὸ ἐν παῤῥ. γνωρίσαι.) Wie ich, fassen auch Bullinger, Calov, Corn. a Lap. u. A. den Sinn der Worte. Er bittet, sagt Bulling., ut aperiatur ipsi os et eloquentia concedatur, qua non sua, sed Dei eloquia ecclesiis proponat.

Ueber παῤῥ. vgl. zu 3, 12.; üb. μυστήρ zu 3, 9. Die wunderlichen Meinungen Einzelner, als heisse πρεσβεύω senex sum, senesco oder primus sum, censeor, sind schon von Wolf widerlegt worden. Es steht hier, wie 2 Cor. 5, 20. zur Bezeichnung des apostol. Amtes, wie denn auch schon Elsn. sich auf das πρεσβεύειν ὑπὲρ τῆς πατρίδος des Ael. u. a. St. (obs. p. 233.) berief. Vgl. den Schol. zu Thucyd. 1, 92. u. Stellen aus Philo bei Lösn. zu u. St. Aus welchen Gründen Rück. (ähnl. auch Matthies) nach dem Vorgange von Koppe übersetzte: um desswillen ich meinen Auftrag besorgend in die Fesseln gekommen bin, als stände da: ὑπὲρ οὗ πρεσβεύων γέγονα ἐν ἁλύσει, erfährt man nicht. Wahrscheinlich um der Parallelst. Col. 4, 3. willen. Ebensowenig ist aber auch die Ansicht haltbar, als wolle der Ap. von seinem Amte reden, welches er trotz der Banden treulich übe (Bulling., Grot.); denn da müsste vor ἐν ἁλύσ. ein καί stehen. Dies scheint aber die Ansicht aller derer zu seyn, welche wie Hieron. das οὗ auf τὸ γνωρίσαι κτλ. bezogen. Ausserdem verstände ich wenigstens den Zusatz ἐν ἁλύσει nicht; denn als eine Notiz, dass er jetzt gefangen sey, kann nach dem ganzen Zusammenhange mit der Aufforderung zum Gebete das ἐν ἁλύσ. nicht betrachtet werden. Bengel, dem auch Meier folgt, will dagegen ἵνα von πρεσβεύω abhängen lassen. Allein hiemit ist wenig gewonnen; die Gefangenschaft des Ap. kann nicht an sich als das betrachtet werden, wodurch sein παῤῥησιάζ. bezweckt werde, und der

Gedanke, den Meier findet, „dass auch seine Gefangenschaft seine Wirksamkeit unter den Heiden habe befördern müssen", liesse sich in dem Satze nur finden, wenn es hiesse: ἵνα καὶ ἐν αὐτῇ παῤῥησ.

Jedoch auch der gewöhnlichen Ansicht, als wiederhole ἵνα — παῤῥησ. des Ap. Wunsch v. 19., kann ich nicht beitreten; denn erstens wozu die Tautologie? und zweitens liegt in dem ἐν αὐτῷ selbst Grund genug zur Annahme, der Ap. habe nicht blos den obigen Gedanken wiederholen wollen. Vielmehr glaube ich, dass ἵνα — παῤῥησ. dem ἵνα δοθῇ nicht coordinirt, sondern subordinirt sey, dass der Ap. mit diesen Worten den Zweck ausspreche, um dessen willen er seine Leser zum Gebete auffordert, während die Bemerkung ὑπὲρ οὗ πρεσβ. ἐν ἁλύσει ihnen die Lage vorführt, in der sie selbst das Bedürfniss einer Fürbitte um παῤῥησία begründet sehen mussten. Der Gedanke der ganzen Stelle ist dann: bittet für mich um die Kraft, das Evangelium freudig zu verkünden, dem ich diene in Banden, damit ich in ihm freudig lehre, wie es mir ziemt zu reden.

Οὗ kann ich blos auf das Evangelium beziehen. Das entspricht dann genau dem Begriff von πρεσβεύειν nach Analogie von 2 Cor. 5, 20. Die Beziehung des οὗ auf τὸ ἐν παῤῥ. γνωρίσ. verbände zwei Gedanken mit einander, welche nur bedingt vereinigt werden könnten, nämlich ἐν παῤῥησ. γνωρ. und πρεσβεύειν ἐν ἁλύσει. Ueber die Art der dann hier nothwendigen Restriction (καί) ist schon oben geredet worden.

Ἅλυσις, wie Act. 28, 20. 2 Tim. 1, 16. Dass der Ausdruck buchstäblich die eine Kette bezeichnen sollte, mit welcher er in der Gefangenschaft in Rom an einen röm. Krieger gebunden war (Baumgart., Paley, Flatt), halte ich für höchst unwahrscheinlich. Ueber die histor. Umstände, aus welchen sich diese Hindeutung erklärt, vgl. die Einl. §. 2.

Gegen Koppe's Vorschlag παῤῥησ. eng mit λαλ. zu verbinden, s. die Bemerkungen Fritzsche's diss. II. in ep. II. ad Cor. p. 100 sq. not. Es wäre eine ähnliche Verbindung nur dann denkbar, wenn man Grund hätte den παῤῥησιάζ. seine auch im N. T. gewöhnliche Bedeutung libere loqui hier abzusprechen. Auch 1 Thess. 2, 2. behält sie dieselbe (vgl. Fritz-

sche a. a. O. S. 102. Schott comment. ad h. l. p 59.). Ἐν αὐτῷ bezeichnet wie dort ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν den Quell der freudigen Rede. Es ist, sagt der Ap., die Botschaft selbst, in welcher der Grund dieser Freudigkeit ruht. Falsch übersetzt Rück. „in Bezug auf das Evangelium." Meier will es durch ἐν τῷ εὐαγγελίζεσθαι erklären. Allein dem steht entgegen, dass αὐτῷ sich nur auf εὐαγγέλιον in der Bedeutung zurückbeziehen kann, die es hier hat. Und das ist keine andere, als die der objectiven Verkündigung.

V. 21. Ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ' ἐμὲ, τί πράσσω, πάντα ὑμῖν γνωρίσει Τύχικος ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ· V. 22. ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν.] Καὶ ὑμεῖς εἰδ. lesen ADEFG. Vulg. It. Theod. Lachm. Man würde die Stellung dem Sinne nach eher erwarten, als die der rec.; aber die rec. hat ihren rhetorischen Grund in der Annäherung des ὑμεῖς und ἐμέ (vgl. Win. S. 455. oben.). Dies konnte viel eher übersehen und nach dem nächsten Gefühl emendirt, als in rhetorischer Feinheit die Stellung so, wie sie die rec. hat, geändert werden, und daher würde ich die rec. vorziehen. Ueb. καὶ vor ὑμ. s. Einl. §. 2. Τὰ κατ' ἐμέ (Col. 4, 7. Phil. 1, 12. Act. 25, 14.) meine Lage, τί πράσσω mein Befinden. Vgl. zu beidem Beispiele in Menge bei Raphel. Herod. p. 543. Polyb. p. 551., Elsner, Kypke und Wetst. — Γνωρίσει ὑμῖν lesen BDEFG 37. It., Ambros., Lachm. Das Gewicht der äussern Autoritäten ist aber hier zu gering, als dass ich die rec. verlassen zu dürfen glaubte.

Ueber Τύχ. (nicht Τυχικός s. Win. S. 94.) vgl. Act. 20, 4. Col. 4, 7. 2 Tim. 4, 12 und die Einleit. Nach dem zu 4, 1. Bemerkten verbinde ich auch hier nicht πιστὸς ἐν κ., sondern διάκ. ἐν κ., so jedoch, dass ἐν κυρίῳ (wie auch Meier richtig bemerkt) in gleicher Weise als nähere Bestimmung von ἀδελφός wie διάκονος zu betrachten ist. Im folgenden Verse geräth Rückert nur wegen der Parallelst. Col. 4, 8., ohne alle weitere Begründung in den Mss. auf den Gedanken, γνῶ τε und ὑμῶν, wie Hilar. und Ed. Aldin. vgl. Burg zu u. St. lesen zu wollen. Dies ist um so auffallender, als Rück. plötz-

36 *

lich hier die Autorität Lachm.'s, der er sonst fast unbedingt folgt, verlässt; denn Lachm. liest ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν. Die Lesart ha dort die bedeutendsten, wenigstens alle die Autoritäten für sich, welchen R. in seinem Comment. zu unserm Briefe folgen zu müssen glaubte. Vielleicht hat er die Differenz der Lesart nicht beachtet. Auch ich halte die von Lachm. recipirte Lesart dort für die richtige. Es empfiehlt sie der innere Grund, dass der Ap. (das Citat. aus den LXX Röm. 9, 17. ausgenommen) in allen Stellen, wo er αὐτὸ τοῦτο braucht (vgl. zu v. 18.) hiemit auf Vorhergenanntes verweist. Wenden wir das auf unsere Stelle an, so gewönnen wir nach der Aenderung Rückert's ἵνα γνῶ τε u. s. w. nur, dass der Ap. nun etwas ganz Anderes als das vorher Gesagte zum Zweck der Sendung machte. Denn weder von einer Kenntniss ihrer Lage, noch von der Stärkung ihrer Herzen war vorher die Rede. Der Ap. giebt ihnen vielmehr einen Beweis seiner freundlichen Gesinnung. „Tychikus wird euch sagen, wie es mit mir stehe; ich habe ihn eben dazu gesendet, dass er euch darüber Aufschluss gebe und euch tröste.“ Nach dem nächsten Zusammenhange, in welchem der Ap. nun als Absicht der Sendung des Tychik. nennt, die Leser des Briefes mit der Lage des Ap. bekannt zu machen, kann παρακαλ. hier nur die Bedeutung des Trostes haben. Zu einer andern Auslegung berechtigte wenigstens der nächste Context nicht, welcher eine Theilnahme der Leser an des Apostels persönlichen Schicksalen vorauszusetzen scheint. Erst wenn aus andern Gründen das Gegentheil sich erweisen liesse, könnte man die Worte so wie Hieron. fassen: ob id Tychicum missum esse, ut vitam et conversationem Pauli, quam ignorabant, annuntiaret eis, et quasi quoddam exemplar vivendi daret discentibus gesta Apostoli atque virtutes, et eum imitari volentibus. Doch s. die Einl. §. 1.

V. 23. *Εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* V. 24. *Ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ.*] Der gedoppelte Segenswunsch, mit welchem der Ap. seinen Brief schliesst, unterscheidet sich von denen der andern Briefe schon durch die Allgemeinheit der Be-

ziehung. Es heisst nicht ὑμῖν, wie anderwärts, sondern τοῖς ἀδελφοῖς und eben so allgemein ist μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων. Bei der constanten sonstigen Gewohnheit des Ap. kann das kaum als zufällig betrachtet werden; die allgemeine Tendenz des Briefes, wie sie sich aus der Vergleichung der einzelnen Momente ergiebt, erklärt uns dann auch diese Abweichung. Vgl. die Einl. Ueber die Ableitung des erflehten Segens von Gott und Christus vgl. zu 1, 2.

Die Verbindung der Worte εἰρήνη und ἀγάπη μετὰ πίστεως hat zu Bedenklichkeiten Anlass gegeben. In allen Briefen hat εἰρ. in der Verbindung, wie hier, die Bedeutung des göttlichen Segens, der sich an das empfangene Geschenk der Gnade knüpft, „die Wirkung des Lebens in der Gnade", Friede, der Begriff, der dem Hebr. als Bezeichnung alles erdenklichen Guten diente, und hier den von Gott und Christus in dem Christen gewirkten Zustand bezeichnet (vgl. Steig. zu 1 Pet. S. 63 fg.). Hingegen meinte nun schon Calvin, man könne das Wort hier in der Bedeutung concordia nehmen: quia mox fit dilectionis mentio. Nothwendig wäre dies blos dann, wenn die Liebe des Christen und der Friede seiner Seele in gar keiner Beziehung zu einander ständen, während doch schon Chrysost. bemerkte: der Ap. habe εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν und ἀγάπη verbunden: ἐὰν γὰρ εἰρήνη ᾖ καὶ ἀγάπη ἔσται, wie auch Judas als Frucht des ἔλεος, der göttlichen Barmherzigkeit, εἰρήνη καὶ ἀγάπη nennt (Jud. v. 1.). Passend wäre ferner die Annahme Calvin's nur dann, wenn die vorwiegende Tendenz des ganzen Briefes oder der nächste Context den Ap. gerade auf den speciellen Wunsch der Förderung der Eintracht unter ihnen hätte führen müssen. Aber aus keinem von Beiden liesse sich die Aenderung der gewöhnlichen Beziehung der apostolischen Abschiedsworte motiviren. Weil also der besondere Wunsch geförderter Eintracht hier unpassend erschiene, so finde ich auch die Annahme dieser Bedeutung von εἰρ. hier unmöglich. Umgekehrt will jedoch Meier (so auch Bengel) in ἀγάπη um des εἰρ. willen Liebe Gottes sehen. Er übersetzt: „Friedenswohl und Liebe Gottes gemäss dem eigenen Glauben." Abgesehen davon, dass μετὰ nicht so übersetzt werden kann, wird die vermeinte Inconcinnität der Verbindung von εἰρ. und ἀγάπη hiedurch nur

noch viel grösser; statt zweier göttlicher Gaben wäre dann eine Gabe und die causa efficiens derselben so verbunden, dass gegen die natürliche Gedankenordnung die Gabe zuerst und nachher die wirkende Ursache und diese selbst in einer schwer erklärlichen Verbindung mit der πίστις, wieder einem subjectiven Zustande des Christen, sich fände. Oder wer geriethe auf den Gedanken, wenn es im Deutschen hiesse: „Friede den Brüdern und Liebe mit Glauben" bei Liebe an die Liebe Gottes zu denken? Weil nun das unmöglich geht, so will Rück. die Lesart des Cod. A. ἔλεος in den Text aufgenommen haben. „Man könne εἰρήνη und ἀγάπη nicht coordiniren, und dann sey Glaube und Liebe doch immer etwas, dessen Vorhandenseyn er (der Ap.) von dem Menschen selbst verlange", das sind seine Gründe zur Textesänderung. Ihnen gegenüber kann die Autorität der Mss. allein genügen. Die innere Unhaltbarkeit derselben hat schon Matthies berührt. Rück. giebt ja selbst zu, „dass der Ap. oft genug seinen Gemeinden wünsche, Gott möge ihnen verleihen, in Glaube und Liebe zu wachsen", er wird ihnen also wohl auch hier das von Gott wünschen können, was ein δῶρον θεοῦ ist (2, 8.). So wird auch Jud. 1. ἀγάπη schwerlich von etwas Anderem verstanden werden können, als von der Liebe des Christen, und dennoch wird auch hier ἔλεος, εἰρήνη und ἀγάπη zusammengestellt. Die Entstehung der Lesart ἔλεος, die als vereinzelt dastehend, ohne alle kritische Bedeutung ist, lässt sich noch ausserdem leicht aus der Beachtung der Gewohnheit des Apostels in den beiden Briefen an Timoth. erklären, wo er die drei Momente χάρις, ἔλεος und εἰρήνη in seinem Segenswunsche zusammenfässt (1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2.), so dass leicht Jemand auf den Gedanken kommen konnte, hiemit das ἀγάπη zu verdrängen oder zu erklären, welches kein Analogon in einer ähnlichen Stelle für sich hat, indem dann wie dort auch hier ἔλεος, εἰρήνη und χάρις genannt wäre. Diese Aenderung ist aber noch dazu um des μετὰ πίστ. willen höchst unpassend. Denn wer würde wohl den Gedanken, den Rück. hier findet: „Barmherzigkeit geschenkt zum Lohne der πίστις" durch ἔλεος μετὰ πίστεως ausdrücken!

Der Ap. wünscht ihnen den Segen der Gemeinschaft mit Gott und Christus und um dessen theihaftig zu werden, auch

die rechte christliche Gesinnung als Gabe von Gott. Μετά (vgl. Col. 1, 11. und Bähr zu d. St. 1 Tim. 6, 6.), viel enger als καί, dient hier zur Bezeichnung der innigen Verbindung, in welcher die christliche Liebe mit dem Glauben steht. Es ist πίστις das Charakteristicum der rechten Liebe, wie Gal. 5, 6. ἀγάπη Charakteristicum des rechten Glaubens. Τὴν δέ γε πίστιν τῇ ἀγάπῃ συνέζευξε κατὰ τὸν εὐαγγελικὸν νόμον παρεγγυῶν ἀγαπᾷν. Theodor. Dieser Wunsch des Ap. stimmt genau auch mit dem überein, worum er 3, 17, 18. gebeten hatte. Das Schlusswort ἐν ἀφθαρσίᾳ v. 24. hat verschiedene Erklärungen gefunden, und nach ihnen verband man dann auch verschieden. Die Mehrzahl der Ausleger glaubte das Wort sey hier übergetragen auf sittliche Zustände. Dann fasste man das Wort entweder in einer Bedeutung, wie sie ἀφθορία hat und verstand es a) vom sittlichen Leben im Allgemeinen = κοσμιότης, ἀρετή, vgl. Chrysost., Theod., Hieronym., Bengel, b) von der Lauterkeit der Gesinnung, vgl. Pelag., Anselm., Erasmus, Zeger, Vorst, Bugenhagen, Calvin, Beza, Bucer, Bullinger, Calov, Baumgarten, oder man bezog es mehr nach der nächsten Wortbedeutung auf die Beharrlichkeit der Gesinnung, vgl. Oekumenius, Luther, Er. Schmidt, Zachariae, Flatt, Meier und Grotius, Rhenferd, welche schwanken. Die erste Ansicht verbindet ἐν ἀφθ. entweder mit ἀγαπ., und zwar a) ἐν = μετά (χάρις — τοῖς πρὸς τὸ ἀγαπᾷν καὶ τοὺς ζωοποιοὺς αὐτοῦ φυλάττουσι νόμους Theod.), b) ἐν = διά (δι' ἀρετῆς· πᾶσα γὰρ ἁμαρτία φθορά Chrys.) oder sie verbindet ἐν ἀφθαρσ. mit χάρις (constr. cum gratia sc. esto: Ἀφθ. dicit sanitatem labis expertem et inde fluentem perpetuitatem Bengel.). Gegen sie ist im Allgemeinen der Gebrauch des Wortes ἀφθαρσία bei dem Apostel. Man hätte sich zwar für ἀφθαρσία in der Bedeutung von ἀφθορία auf Sap. Sal. 6, 18. 19. berufen können, wo es wohl kaum anders gefassst werden darf; allein das hätte noch nichts für unsere Stelle bewiesen. Wo der Ap. sonst ἄφθαρτος oder ἀφθαρσία braucht, da geschieht es in einer ganz andern Sphäre vgl. Röm. 2, 7. 1 Cor. 15, 42. 2 Tim. 1, 10. 1 Cor. 9, 25. 15, 52. 1 Tim. 1, 17. Dass φθείρειν in moralischem Sinne gebraucht werde,

worauf sich Vertheidiger der ersten (s. Chrysost.) und der zweiten Ansicht (vgl. Baumgarten) berufen, dient, wie man leicht sieht, wenigstens nicht zur Begründung einer Bedeutung von ἀφθαρσ. im Munde des Apostels. Dies stimmt gegen diese Erklärung, welche bei Chrysost. und Theodoret. auch noch die nicht haltbare Auffassung des praepositionellen Verhältnisses wider sich hat.

Derselbe Sprachgebrauch des Apostels macht aber nun auch die Richtigkeit der zweiten und dritten Ansicht problematisch, welche beide ἐν ἀφθαρσ. mit ἀγαπώντων verbinden, was nach der Wortstellung allerdings sich am meisten empfiehlt. Dem Sinne nach sind beide vortrefflich; aber sprachlich wüsste ich weder die eine (z. B. Pelag. in quorum corde adulterino more per saecularia Christi dilectio non violatur. Anselm. casto amore diligere, Erasm. sinceritate, integritate, Bugenhag. cum sincero adfectu et intelligentia, Calv. si omni hypocrisi vacet u. s. w.) noch die andere (vgl. Oekum. ἡ γὰρ εἰς τὸν Χρ. ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀμείωτος, μᾶλλον δὲ καθ' ἑκάστην ἐπιδιδοῦσα τὴν ἡμέραν ὤφειλεν εἶναι. Luth. unverrückt, Grot. constanter) zu rechtfertigen; nur steht unstreitig die dritte der Bedeutung des Wortes in den andern Stellen des Apostels näher, als die zweite.

Jedoch fehlt es auch nicht an Auslegern, welche die eigentliche Bedeutung des Wortes festzuhalten suchten. Als Annäherung ist die Erklärung von Matthies zu betrachten, welcher „in Ewigkeit“ übersetzt und ἐν ἀφθαρσ. als Praedicatsbestimmung von ἡ χάρις betrachtet. Allein ἀφθαρσ. ist nicht der abstracte Begriff, den es in dieser Uebersetzung hat, und der Ap. braucht, um ihn auszudrücken, sonst auch regelmässig sein εἰς αἰῶνα u. dgl. Gegen Holzhausen's Erklärung „in Unvergänglichkeit, als vom Tode Erlöste, die eine Liebe zum Heilande in sich tragen, welche über das Grab hinausgeht“, ässt sich nichts sagen, weil man aus ihr nicht sieht, wie er ἐν und wie er ἀφθαρσ. eigentlich genommen hat. Die Grundbedeutung von ἀφθαρσ. bei dem Ap. ist, wie Luth. 2 Tim. 1, 10. treffend übersetzt, unvergängliches Wesen, erscheine das nun als Eigenschaft Gottes, wie Plutarch Aristid. (vgl. Wetst. zu 1 Tim. 1, 17.) sagt: τὸ θεῖον τρισὶ δοκεῖ διαφέρειν,

ἀφθαρσίᾳ καὶ δυνάμει καὶ ἀρετῇ, also Unveränderlichkeit; oder als Bestimmung des Menschen, und zwar als Praedicat der Person, Unsterblichkeit (vgl. Sap. Sal. 2, 21.), als Praedicat des künftigen Leibes, Unverweslichkeit (1 Cor. 15.); oder als Inbegriff der von Gott und Christus stammenden Heilsgüter (vgl. 2 Tim. 1, 10.), unvergängliches Wesen. Unmöglich aber ist es nun, wie Reiners (s. Wolf) Wetstein, Semmler wollten, ἐν ἀφθ. mit Χρ. zu verbinden: Christum immortalem et gloriosum non humilem, sed supra omnes angelos collocatum (Wetst.). Es wäre an sich unbegreiflich, den Christus humilis, der recht eigentlich zunächst Gegenstand der Liebe werden muss, durch dieses Beiwort ausgeschlossen zu sehen, wie dann auch auf der andern Seite, um so verbinden zu können, die Wiederholung des Artikels durchaus nothwendig seyn würde.

Es bleibt nur regelrecht die eine Verbindung mit ἡ χάρις sc. ἔστω annehmbar, und wie man die Trennung hart nennen konnte, sehe ich nicht ein, da sie der Numerus des Periodenbaues, ja die logische Gedankenordnung nothwendig macht. Freilich nicht, wenn man wie Piscat. und Burg ἐν = σύν oder μετά nahm und übersetzte: simul cum immortali vita. Allein dazu berechtigt die Praeposition ebensowenig, als zu der Ansicht Theophylakt's, dem auch Beza folgt, welche Beide ἐν = εἰς nehmen. Hiezu kommt, dass τῇ ἀφθαρσίᾳ zwar nichts anderes, als die Unsterblichkeit oder jene zukünftige Unvergänglichkeit (ἐν ἐκείνοις τοῖς ἀφθάρτοις Chrys.) heissen könnte, dass diese Uebersetzung aber bei dem Mangel des Artikels höchst problematisch ist. Hingegen scheint sprachlich nichts dagegen eingewendet werden zu können, wenn man ἐν als Bezeichnung des Elements, in welchem die χάρις sich äussere, nimmt, und ἀφθαρσία ohne Artikel als Bezeichnung alles unvergänglichen Wesens, es erscheine hier oder dort, fässt. Das ist die Bedeutung, die das Wort auch 2 Tim. 1, 10. hat, wo man unnöthig und unberechtigt sich mit der Annahme einer hendiadys half, oder ἀφθαρσία nur einseitig auf die Unsterblichkeit bezog, während es dort neben ζωή dem Tod nach seiner gedoppelten Erscheinung entgegengesetzt ist, ζωή den abtracten Begriff des Gegensatzes zu θάνατος, ἀφθαρσία den

concreten Inhalt desselben ausspricht. Demnach würden wir auch hier den Sinn der Stelle so fassen: die Gnade (ἡ χάρις) ist die Gnade Gottes in Christo. Leben und unvergängliches Wesen bringt Er durch das Evangelium. So wünscht also der Apostel: die Gnade sey mit Allen, die unsern Herrn Jesus Christus lieb haben, in unvergänglichem Wesen.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Register.

Ἀγαθός mit πρός 441.
ἅγιος 13. 254 fg. 501 fg.
ἄγνοια 403.
ἁγνότης 427 fg.
Adject. neutr. für Substant. 537 fg.
ἀήρ 151. 540 fg.
ἄθεος 211 fg.
αἰών 143 fg.
— τῶν αἰώνων 333.
ἀκούειν 275.
— τινά 408.
ἀλήθεια 409 fgg. 416.
ἀληθεύειν 390.
ἀλλά bei Wiederaufnahme 493.
— nach Negationen 534.
ἁμαρτία 140 fg.
ἄμωμος 13. 501.
ἀνακεφαλαιοῦν 42.
Anakoluth 244. 318. 341.
ἀνανεοῦσθαι 422.
ἀνέχεσθαι 341.
ἄνοιξις τοῦ στόματος 557 fg.
ἀπαλλοτριοῦν 204.
ἀπάτη 421.
ἀποκάλυψις 93.
ἀποκαταλλάσσω 46. 239 fg.
ἀπολύτρωσις 30. 82.
ἄρα οὖν 252.
Artikel fehlender bei subst. 29. 267 fg. 304. 320. 498 fg.
— — bei Zusätzen mit Praepositionen 84 fg. 103 fg. 187. 197. 228. 297. 301. 331 fg. 539. 540.
ἀρχή 110 fg.
ἀσέλγεια 405.
Attraction 194. 305. 552.
ἀφθαρσία 567 fg.
βασιλεία 458 fg.
γάρ bei Einschaltungen 463 fg.
γενεαί 333.
Genitiv d. Appos. 69 fg. 146 fg. 379.
γνῶσις 325 fg.
δέ nach Negationen 385.
— bei Wiederaufnahme 138 fg.
δέησις 553.

διαθῆκαι 208.
διακονία 371.
διάκονος 289.
διανοία 164. 402.
διδάσκαλος 371.
διδάσκεσθαι ἔν τινι 409.
δόγμα 228 fgg. 233.
δόξα 330.
δοῦλος 289. 522 fgg.
ἔθνη 201.
εἴ γε 274 fg. 408.
εἰδωλολατρεία 456.
εἰς und ἐν 314.
εἰς und πρός 372.
ἐκκακεῖν 304.
ἐκλέγεσθαι 11.
Ellipse 66. 305 fg.
ἐν wann für διά 236. 250. 266 fg. 332.
— allgemeine Bezeichnung des geistigen Nexus 29. 66. 192. 264. 332. 335 fg. 344.
— Zeitbestimmung 202.
— Zustand 97.
ἐνέργεια 109. 290.
ἐντολή 233.
ἐξουσία 109. 111. 149.
ἐπί Zeitbestimmung 86 fg.
ἐπίγνωσις 95 fg.
ἐπιχορηγία 495.
ἐπουράνια τά 9. 110. 297. 539 fg.
ἔργον ἀγαθόν 192 fg. 196.
ἔρχεσθαι ob pleonastisch 245 fg.
ἔσω (ὁ ἔσω ἄνθρ.) 315 fg.
ἑτοιμασία 547.
εὐαγγελιστής 369.
εὐδοκία 23.
εὐλογεῖν, εὐλογία 7.
εὐλογητός 4 fg.
ἔχειν 29 fg.
Hendiadys 94. 208. 556.
Hyperbaton 390.
Ἰησοῦς 410 fg.
ἴδιος 489 fg.
ἵνα Absichtspartikel 190 fg.
— mit d. Opt. 87 fg. 313.
ἴσχυς 109.
καθίζειν ἐν δεξιᾷ 110.
καθώς 11.
— im Vordersatze ohne οὕτω im Nachsatze 415.
— καί 399. 447. 449.
καί ob consecutive Kraft 244 fg.
— bei Particip. 139.
— der Steigerung 465. 469.
— mit Subst. statt eines Praedicates 94.
— τοῦτο 189.
καινός (ἄνθρ.) 425.
καλεῖν ἐν 344.
καρδία 100.
καταλαμβάνεσθαι 321.
κατοικεῖν 316.
κατοικητήριον 266.
κενός 460.
κληρονομία 103.
κληροῦσθαι 55 fgg.
κόσμος 145.
κράτος 109.
κτίζειν 192. 295 fg. 425.

κύριος (von Christus) 3.
κυρίῳ ἐν 336 fg. 398 fg.
λοιπόν τό 532.
μᾶλλον δέ 465.
μανθάνειν τινά 408.
μέν wann es fehle 462. 466.
μεσότοιχον 217.
μέχρι ohne ἄν 374 fg.
μή und οὐ 210. 454. 475.
μηδέ 436.
μυστήριον 35. 510 fg.
Neutrum adj. ob für Masculin. 119. 217. 389. 543.
νόμος 193. 219 fg. 221 fgg.
νουθετεῖν 522.
νοῦς 400. 424.
οἰκοδομή 374.
οἰκονομία 37 fgg. 276.
ὄνομα 114.
— (ἐν ὀνόματι) 483 fg.
ὀνομάζειν 309.
Oxymoron 325.
ὀργή 168 fgg. 446.
ὅς καί 54.
ὅστις 121. 305.
ὁσιότης 427.
οὐ und μή 210. 454. 475.
οὖν bei Wiederaufnahme 398.
παλαιός (ἄνθρ.) 418 fgg.
Parallelismus der Sätze 94. 210. 222. 401. 480.
Parenthese 269 fg.
παροργισμός 432 fg.
παῤῥησία 303.
Participium mit Artikel 62.
Participium in Begl. eines verb. finit. 70. 235. 241. 502.
πᾶς nicht summus 33.
— (πάντατά) 133. 389 fg. 467.
— (ἐν παντί) 133.
— (ἐπὶ πᾶσιν) 548 fg.
— ohne Artikel totus 263.
πατήρ (von Gott) 91. 346.
πατριά 309 fgg.
περί 449. 557.
περιποίησις 75 fgg.
περιτομή 200.
πίστις 188 fg. 344. 550.
πλήν nach Einschaltungen 511.
πλάνη 384.
πλεονεξία 405 fgg.
πληροῦσθαι 129.
πλήρωμα 122 fgg. 327. 367.
Pluralis metonym. 140. 533.
πνεῦμα 159. 249 fg. 267. 423.
ποίημα 191.
ποιμήν 371.
πολιτεία 204 fgg.
πρᾳότης 339.
προετοιμάζειν 195.
προορίζειν 59 fg.
πρός zufolge 279 fg.
— und εἰς 372.
προσαγωγή 250 fgg.
προσευχή 553.
προσφορά 450 fg.
προτίθεσθαι 36.
προφήτης 259 fg. 286. 370.
πρῶτος 516.
Repetitio ejusdem nominis 393.

ῥῆμα 497 fg. 554 fg.
σάρξ 162. 199.
— *καὶ αἷμα* 535.
σοφία 33. 93.
Substant. ob für Adj. 25 fg. 71 fgg. 90. 421. 538.
σύνεσις 281.
σφραγίζεσθαι 70.
ταπεινοφροσύνη 339.
τε 46.
τέκνον 167.
τίς und *τίς ὁ* 102.
Tmesis 528.
Trajectio 317.
Typus 116 fgg. 356 fgg. 509 fg.
υἱοθεσία 21.
υἱός 160.
— *τῶν ἀνθρώπων* 284.
ὕμνος 481 fg.
ὑπέρ 119. 449. 557.
ὑπηρέτης 289.
ὑπομονεῖν 341.
φθείρειν 420 fg.
φραγμός 217. 223.
φρόνησις 33.
φύσις, *φύσει* 165 fgg. 171 fgg.
φωτίζειν 98. 293 fg.
χαρίζεσθαι 447.
χάριν διδόναι 441 fg.
χαριτόω 27.
χρηστότης 187 fg.
ψαλμός 481 fg.
ψυχή 423 fg.
ὤν vor dem Adject. 139 fg.
ᾠδή 481 fg.

Druckfehler.

Ausser einigen andern unbedeutenderen Druckfehlern sind es besonders folgende, welche ich noch vor dem Lesen zu berichtigen bitte.

Durch einen Irrthum in den Excerpten steht S. 10. Z. 6., 14., 19. v. o., S. 15. Z. 15. v. o., S. 17. Z. 22. v. o. Z. 5. v. u., S. 22. Z. 13. v. o., S. 42. Z. 7. v. u., S. 44. Z. 14. v. o., S. 57. Z. 12. v. u., S. 60. Z. 19. v. o., S. 71. Z. 10. v. o., S. 73. Z. 22. v. o., S. 77. Z. 9. v. u., S. 89. Z. 16. v. o., S. 96. Z. 14. v. u. Pelagius. Statt dessen lies Hieronymus.

S. 44. Z. 12. v. o. st. Zusammentreffens l. Zusammenfassens.

S. 77. Z. 10. v. u. st. ἐλευθερῶσοι l. αι.

S. 88. Z. 16. v. o. st. πτωχῖον l. πτωχῶν.

S. 102. Z. 9. v. u. st. 584. l. 548.

S. 109. Z. 15. v. o. st. λέξεων l. λεξέων.

S. 110. Z. 5. v. u. st. steichen l. streichen.

S. 177. Z. 19. v. u. ist sich zu streichen.

S. 180. Z. 14. v. u. st. χάριτι ἐστι l. χάριτί ἐστε.

S, 206. Z. 17. v. o. st. mors l. mos.

S. 220. Z. 11. v. o. st. ἀποκαταλάσσειν l. ἀποκαταλλάσσειν.

S. 239. Z. 14. v. u. st. καταλλαξέντες l. καταλλάξαντες.

S. 261. Z. 17. v. u. st. ἅγίον l. ἅγιον.

S. 286. Z. 12. v. u. st. revelationem l. revelatione.

S. 303. Z. 15. v. o. st. παῤῥησσίαν l. παῤῥησίαν.

S. 376. Z. 13. v. o. st. κατανήσωμεν l. καταντήσωμεν.

S. 411. Z. 18. v. u. st. den nächsten l. der nächste.

— Z. 15. v. u. st. sind l. ist.

S. 509. Z. 18. v. o. st. ihm l. ihr.

S. 513. Z. 2. v. u. st. Geist l. Christ.

S. 527. Z. 17. v. o. st. Plautin. l. Plantin.

S. 529. Z. 9. v. o. streiche nach Thaten das Komma.

S. 545. Z. 9. v. u. st. מת,כים l. מתכים.

S. 548. Z. 5. v. o. st. quum l. quam.

S. 553. Z. 5. v. o. setze das Semicol. nach Geist hinter ist.

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Harleß, Adolf <<von>>,

Commentar über den Brief Pauli an die Ephesier

Erlangen 1834

Exeg. 447 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10410993-5